ANTANAS
MACEINA

RAŠTAI

VII

RELIGIJOS FILOSOFIJA



Vilnius
„Mintis“
1994

UDK 1
Ma82

Serija leidžiama nuo 1987 m.

Sudarė
ANTANAS RYBELIS

Redagavo
RIMA DULKINIENĖ

ISBN 5-417-00672-6

RELIGIJOS FILOSOFIJA

PIRMA DALIS

RELIGIJOS ESMĖ

RELIGIJOS DIEVAS

Dominus pro me perficiet coepta
Ps 135

Garbingai
PRELATO PRANCIŠKAUS M. JURO
85-erių metų amžiaus sukakčiai paminėti
šią knygą su giliu nuoširdumu ir didžiu dėkingumu
skiria

Autorius

PRATARTIS

Religinei šiandienos sąmonei svyruojant tarp „Dievo mirties“ (F. Nietzsche) ir „Dievo išnirimo“ (J. Ortega) mūsų akiratyje, žmogaus santykis su šiuo „mirusiuoju“ ar „vos įžiūrimu“ Dievu savaime esti svarstomas arba psichologiškai, ieškant jo pergyvenimo sieloje, arba sociologiškai, klausiant jo vertės mūsosios būklės gerovei. Be abejo, tai išvaduoja šį santykį iš sekmadienio iškilmių pirmenybės ir perkelia jį į šiokiadienio kančios bei neteisybės plotmę. Šia prasme psichologinė bei sociologinė religijos sklaida gali būti mūsų amžiaus laimėjimas.

Tačiau kaip senoji metafizika religiją buvo per daug nuo žmogaus atsiejusi, taip dabartinė psichologija bei sociologija religiją per daug su žmogumi susieja — net tiek, jog Dievas virsta tik antruoju žmogaus vardu. Senajame religijos apmąstyme vyravo Aristotelis, naujajame vyrauja Feuerbachas: pirmasis iškėlė Dievą į nejudančiojo judintojo rangą, tarsi šventybė susiteptų, įsijungusi į pasaulio judesius; antrasis nuleido Dievą į kasdienos judesius, tarsi šventybė būtų patys šie judesiai. Šia prasme psichologinis bei sociologinis religijos svarstymas gali būti mūsų amžiaus pralaimėjimas. Aristoteliškoji prieiga prie religijos pralaimėjo žmogų, feuerbachiškoji prieiga prie tos pačios religijos graso pavojumi pralaimėti Dievą.

Ir vis dėlto Dievas — ne žmogus — yra religijos pradininkas. Ir vis dėlto žmogus — ne Dievas — atsiliepia į šią pradmę, padarydamas religiją sava būsena. Religija laikosi tik Dievo ir žmogaus sąveika. Suvokti gi šios sąveikos esmę bei prasmę galima tik filosofinio klausimo būdu. Religija atsiskleidžia tik religijos filosofijoje, niekad ne religijos moksluose, nors šie jai būtų ir labai naudingi.

Tai gairė, kurios vedamas autorius ir mėgina šioje knygoje apmąstyti religiją santykio kategorijos šviesoje:

Dievą žmogaus atžvilgiu ir žmogų Dievo atžvilgiu. Užtat metodiškai religijos apmąstymas ir suskyla į dvi dalis: pirmoji svarsto Dievą, kuris kuriamuoju savo veiksmu santykį su žmogumi pagrindžia ir savo ištikimybe jį amžinai palaiko; antroji sklaido žmogų, kiek jis laisvu savo apsisprendimu Dievą kaip santykio narį priima ir savo tikėjimu šį priėmimą regimai išreiškia.

Pradžioje autorius buvo norėjęs abi dalis suimti į vieną tomą. Tačiau berašant paaiškėjo, kad vieno tomo rėmai yra per siauri išvystyti klausimams taip, jog jie nevirstų sausa bei nuobodžia santrauka. Dėl šios priežasties „Religijos filosofija" yra leidžiama dviem tomais, kurių pirmasis svarsto „Religijos esmę ir religijos Dievą", o antrasis —„Žmogaus laisvę ir tikėjimą".

Tuo būdu autorius tikisi mūsų meto psichologinį bei sociologinį susidomėjimą religija papildysiąs viena kita filosofine įžvalga ir kritine pastaba.

Šia proga autorius nuoširdžiai dėkoja Lietuvių Katalikų Mokslo Akademijai, kuri įglaudė knygą į savo leidinių rinkinį „Krikščionis gyvenime".

Antanas Maceina

Muensteris, 1975 m. gruodžio 1 d.

Įvadas

RELIGIJA IR JOS FILOSOFIJA

Kas yra religijos filosofija? — Atsakyti į šį klausimą reiškia spręsti daug žadančią, sykiu ir gana painią filosofinę užduotį: ji gali atskleisti mums nelauktų akiračių, bet ji gali įvilioti mus ir į neišbrendamus klystkelius.

Religija, kaip ją vadina F. Heileris, yra „bendravimas su giliausia bei galutine tikrove"[1]. Kas ši tikrovė yra savyje, galima, kaip matysime vėliau, suvokti labai įvairiai. Tačiau niekas neneigia, kad tai pati gilioji ir pati paskutinioji tikrovė. Nuosekliai tad ir bendravimas su ja savaime virsta irgi pačia pastarąja žmogaus sąsaja: užu religijos nebėra nieko, ko reikėtų dar ieškoti ir ką būtų galima dar rasti. *Religija yra nebeperžengiama.* Užtat ir jos filosofija, vaizdingu E. Brunnerio posakiu, sudaro „visos filosofijos iškilią viršūnę"[2]. Įvairios filosofinės šakos, gretinamos su religijos filosofija, pasirodo esančios tik paruoša bei pakopa šiai viršūnei pasiekti — bent Vakarų mąstymo erdvėje, kurioje nuo pat pradžios yra ieškoma daiktų pradmens (archē); tai nuolatinė pastanga, sudaranti, pasak W. Weischedelio, „pagrindinį filosofijos istorijos vyksmą"[3] ir apsprendžianti metafiziką, nes ši pajėgianti aprėpti būtybę jos visumoje tik todėl, kad randanti tašką, iš kurio ana visuma skleidžiasi ir kuriuo ji laikosi. O tasai ieškomas pradmuo ir tasai rastas taškas Vakarų mąstymui visados yra buvęs dievybė: „Didieji mąstytojai mielai tapatino savus aukščiausius pradmenis su dievybe"[4] kaip galutiniu filosofavimo laimikiu. Vakarų metafizika, pasiekusi tam tikrą aukštį, savaime virsdavusi, W. Weischedelio žodžiais tariant, „filosofine teologija"[5], vadinasi, Dievo apmąstymu prigimtojo proto priemonėmis. Ir atvirkščiai, Dievo apmąstymo nuosmukis

visados rodęs ir į pačios filosofijos nuosmukį[6]. Tai įgalina W. Weischedelį daryti reikšmingą išvadą: „Filosofinė teologija yra metafizika savo *esme*, ir metafizika yra filosofinė teologija savo siekiu“[7]. Kitaip sakant, religijos filosofija slypi metafizikoje ir išsiskleidžia kaip jos viršūnė.

Formali religijos filosofijos apibrėžtis yra labai paprasta. Kaip jau pats pavadinimas rodo, ji yra ne kas kita, tik *filosofinis religijos svarstymas*. Būdamas vykdomas *filosofiškai*, šis svarstymas savaime jungiasi į filosofavimo vyksmą ir į filosofijos sąrangą, paversdamas religijos filosofiją vienu iš filosofijos istorijos klausimų ir viena iš filosofijos sistemos dalių. Kiek tačiau šis svarstymas atsideda *religijai*, tiek jis religijos filosofiją skiria nuo visų kitų filosofavimo rūpesčių ir nuo visų kitų filosofijos šakų, kurios religijos arba visiškai negvaldo, arba ją liečia tik kaip antrinį joms dalyką. Šia prasme religijos filosofija yra nuosekli filosofavimo pasėka ir teisėtas sudedamasis filosofijos pradas: ji laikosi bendrojo filosofinio kelio ir turi savitą objektą. O atsimenant, kad vidinė metafizikos slinktis savaime eina Dievo kaip pradmens linkui, aiškėja ir religijos filosofijos svarba: religijos filosofija yra metafizikos slinkties susiklostymas sąvokiniu pavidalu; metafizika įvykdo joje savą siekį. Visa tai didesnių neaiškumų nesudaro ir painesnių abejonių nekelia.

Sunkenybės betgi prasideda atsikreipus į anos formalios apibrėžties turinį. Religijos filosofija, kaip sakyta, yra filosofinis religijos svarstymas. Tačiau kas gi yra religija? Ir ką reiškia religiją svarstyti filosofiškai?

Religijos sąvoka nėra tokia vienaprasmė, jog be niekur nieko galėtų būti laikoma savaime suprantamu filosofijos objektu. Dialektinei protestantų teologijai paskelbus, kad religija esanti žmogaus sukilimas prieš Dievą, pasidarė iš viso nebeaišku, kas gali ar privalo būti vadinama „religijos“ vardu. Anksčiau buvo tikima, esą Krikščionybė yra aukščiausia religinio reiškinio lytis ir todėl geriausiai gali atskleisti šio reiškinio esmę. Nūnai gi, jeigu „religija yra netikėjimas“ (K. Barthas), jeigu ji yra „Dievo apgrobimas ir tuo pačiu atkritimas nuo Dievo“ (K. Barthas), jeigu „Dievo apreiškimas yra religijos panaikinimas“ ir tuo pačiu visiška jos negalimybė po Kristaus, nes „Kristus yra kiekvienos religijos teismas“ (E. Brunneris),— tai suprantama, kad tokiu atveju Krikščionybė nebegali jungtis į religiją kaip bendrinę kategoriją ir reikšti šios kategorijos aukščiausią laipsnį[8]. Tokiu

atveju „Krikščionybė yra bereliginė“ (D. Bonhoefferis). Tuomet ir religijos filosofija yra nebe Dievo ir žmogaus bendravimo, o greičiau žmogaus sukilėlio apmąstymas, išreiškiąs ne tiek metafizikos, kiek antropologijos slinktį. Religijos filosofijos likimas visados priklauso nuo jos objekto sampratos. Šiai temstant, silpsta ir atida kiek giliau patį objektą pasklaidyti. Štai kodėl pastaraisiais dešimtmečiais religijos filosofija vis labiau traukėsi filosofavimo užnugarin; net patys jos rėmai kažkaip išbluko, taip kad šiandien tiesiog nedrįstama svarstyti religijos jos visumoje: religijos esmės apmąstymo vieton dabar vis ryškiau braunasi religinių apraiškų kritika [9].

Dar painesnis yra antrasis klausimas, ką reiškia religiją svarstyti filosofiškai. Formaliai žiūrint, tai reiškia padaryti ją filosofijos objektu. Bet štai P. Tillichas kreipia mūsų dėmesį į tai, kad religija kaip tik nesiduodanti „būti filosofijos objektu“; ji užsisklendžianti filosofiniam mąstymui; *ir juo arčiau ji stovinti prie pradžios, juo primygtiniau ji spiriantis* „apibendrinančioms sąvokoms“ [10]. Tuo būdu religijos filosofija patenkanti į labai keblią padėtį: arba ji sunaikinanti savą objektą, kurį norėtų apmąstyti, arba pati esanti šio objekto sunaikinama, nes „jeigu religijos filosofija nepaiso apreiškimo reikmės (Anspruch), ji prasilenkia su savo objektu ir kalba ne apie tikrovinę religiją; jeigu betgi ji apreiškimo reikmę pripažįsta, ji virsta teologija“ (p. 8). Apreiškimas dieviškosios valios skelbimo prasme grindžia kiekvieną, net ir labiausiai neišsivysčiusią religiją. Tikrovinė religija be apreiškimo — ta ar kita lytimi — yra suvis neįmanoma, kadangi apreiškimu kaip tik ir byloja ana giliausia bei galutinė tikrovė, su kuria bendraujame. Be apreiškimo, kaip matysime vėliau, ši tikrovė būtų bežadė, ir joks *bendravimas su ja arba religija būtų neįmanomi.* Užtat „visos religijos ir remiasi tikru ar tariamu apreiškimu“; jo turinys visad įvairus; jo buvojimas betgi niekad neabejojamas; „kur tik esama religijos, ten esama ir įsitikinimo apreiškimu; apreiškimo sąvoka — nesvarbu kokiu pavidalu — yra tiek pat paplitusi, kiek ir Dievo sąvoka“ [11].

Šisai ankštas religijos ryšys su apreiškimu ir sukuria religijos filosofijai *aklavietės* (aporia) būklę. Jeigu religijos filosofija apreiškimo nepaiso, tai ji tuo pačiu nepaiso nė savo objekto pobūdžio ir todėl jį nutikrovina kalbėdama apie religiją ne tokią, kokia ji yra, o apie tokią, *kokią ją savo sąvokomis yra* surentęs pats mąstyto-

jas. Jeigu tačiau religijos filosofija įtraukia apreiškimą į savo svarstybas, padarydama jį savo objektu, tai ji virsta teologija, kadangi teologijos objektas ir yra anos galutinės tikrovės atsiskleidimas gamtoje bei istorijoje ir šio atsiskleidimo skelbimas religijos atstovų lūpomis. Tai tikra, pasak P. Tillicho, aklavietė, „kadangi religijos filosofija neprivalo rinktis nė vieno kelio" (p. 8): ji neprivalo apreiškimo svarstyti kaip savo objekto, bet ji neprivalo nė praeiti pro jį, tarsi jo iš viso nebūtų.

Kur rasti išeitį iš šios aklavietės? — *Tai klausimas*, nuo kurio, P. Tillicho pažiūra, priklauso ne tik pačios *religijos* filosofijos, bet *ir* filosofijos apskritai likimas, nes „jeigu esama bent vieno objekto, filosofijai esmiškai neprieinamo, tuomet tampa abejotina ir jos teisė į bet kokį objektą" (p. 9). Ši pastaba visu ryškumu atskleidžia dviprasmį filosofijos vaidmenį religijos atžvilgiu. Juk apreiškimas ir yra toksai filosofijai esmiškai neprieinamas objektas. Bet jeigu apreiškimas lieka už filosofinio mąstymo sienų, tuomet susvyruoja ir patys filosofijos pagrindai. P. Tillichas teisingai pastebi, kad apreiškimas nėra dalinis: „jo reikšmė apima visas sritis" (p. 9). Apreiškimas skelbia bei reikalauja besąlyginiu ir visuotiniu būdu. Tad jei apreiškimas yra filosofijai užsklęstas, tai jis užsklendžia jai ir visa, ką apima. O jis apima *visa*. Besąlyginės reikmės valdomoje erdvėje filosofijai vietos nebelieka, nes čia nebelieka objekto, kuris būtų laisvas nuo šios reikmės ir todėl filosofijai prieinamas. Tokioje erdvėje yra galima tik teologija — tiek bendrine dogmatikos, tiek skirtina pavienių sričių prasme, pvz., pažinimo teologija, meno teologija, technikos bei darbo teologija, revoliucijos bei išlaisvinimo teologija ir įvairių įvairiausios kitos teologinės *atšakos, kurių gausa mūsų dienomis* kaip tik ir liudija apreiškimo reikmės visuotinumą.

Šiuo atžvilgiu *religijos filosofijai tenka sunkus* uždavinys: įgalinti save pačią, įgalinant tuo ir filosofiją apskritai. Jeigu mums pasisektų pripažinti besąlyginę bei visuotinę apreiškimo reikmę ir sykiu sukurti religijos filosofiją kaip neabejotinai tikrą filosofinę šaką, tuomet ji savaime išsilaisvintų iš minėtos aklavietės ir tuo pačiu iš teologijos grėsmės. Bet jau iš anksto galima nujausti, kad šisai uždavinys nėra lengvas. Atrodo, kad jį įveikti būtų galima tik kitaip keliant pačius klausimus ir einant kitokiu keliu, negu yra ėjusi įprastinė religijos filosofija, nes kol P. Tillicho teiginys, esą religija nesiduoda filo-

sofiškai svarstoma, kadangi apreiškimas yra filosofijai užsklęstas,— kol šis teiginys nėra atremtas, tol religijos filosofijai visados grės pavojus nešioti filosofijos kaukę, o savo viduje būti slapta teologija. Todėl mes toliau ir mėginsime visu įtaigumu ryškinti čia dėstomų minčių *filosofinį* pobūdį, nes tik tai padarius bus galima šias mintis vadinti bent religijos filosofijos apmatais, neturinčiais teologinių ataudų.

1. RELIGIJA KAIP ATOVEIKSMIS

a. Religijos nuovoka

Būdama istorinė žmonijos apraiška, religija tuo pačiu yra akivaizdybė: galima klausti jos kilmės, jos sąrangos, jos lyčių bei apraiškų, tačiau negalima klausti jos buvimo. Senas teiginys, kad nesą tautos be religijos, yra sąvokinė šios akivaizdybės išraiška. Sykiu ji nurodo, kad religija ne tik iš viso yra, bet kad ji ir gausingai yra: religija buvoja daugybe pavidalų. Istorikas regi ne religiją, o religijas ir susiduria su nemaža sunkenybių jas rūšiuodamas, nes jos tiek skiriasi viena nuo kitos, jog kaskart priešinasi būti apjungiamos tuo ar kitu vardikliu. Šisai religijos buvojimas istorijoje gausos būdu kaip tik ir kelia abejonių, ar tokiu atveju yra apskritai įmanoma bendrinė religijos sąvoka, vadinasi, loginė jos apibrėžtis. Ar įmanoma apibrėžtis, kuri rastų ir savin įimtų tokį religijų pradą, kuris glūdi jų visų pagrinduose ir be kurio kiekviena būtų nereligija? Ne vienas yra linkęs atsakyti į tai neigiamai [12]. Tai esą patvirtinanti ir religijos apibrėžčių aibė (apie 150!), užtinkama religiją gvildenančiuose įvairaus pobūdžio veikaluose. Kitaip tariant, religijų daugybė pridengianti religijos esmę, ir nesą būdo šiai esmei išlukštenti iš skirtingiausių, ne sykį tiesiog priešingų ir net prieštaraujančių jos apraiškų.

Ši pažiūra yra, be abejo, teisi, kiek ji teigia religijų gausą ir iš jos kylančius kliuvinius susivokti šioje gausoje. Tačiau ji yra neteisi, kiek ji neigia galimybę religijų įvairybėje rasti religijos esmę; neteisi todėl, kad išleidžia iš akių mūsų turimą religijos *nuovoką*. Iš kur žinotume, kad istorijoje esama religijų gausos, jei nenuvoktume, *kas yra religija pati savyje?* Kodėl kai kuriuos istorijos reiškinius jungtume į vienį ir vadintume juos

religiniais, skirdami juos nuo ūkinių, techninių, teisinių, mokslinių, *meninių reiškinių*? Kas būtų šios jungties ir šios skirties mastas? Jei neturėtume religijos nuovokos, iš kur žinotume, kad, sakysime, aukojimas yra religinis, o ne estetinis veiksmas, juoba kad jis beveik visur ir visados esti apvelkamas meninio pobūdžio lytimis: giesmėmis, muzika, šokiais, eitynėmis? Religija kaip istorinė akivaizdybė savaime atsiremia į mūsų sąmonėje esančią religijos nuovoką, be kurios nebūtų galimas joks religijos pažinimas ar tyrimas, nes nebūtų suvokiama, kas gi čia pažįstama ar tiriama. Teigti tad religijų gausą ir sykiu neigti galimybę suvokti religijos esmę yra prieštaravimas, nes norint tarti apie tą ar kitą reiškinį, kad jis esąs *religinis* — religijų gausos teigimas kaip tik ir yra toksai tarimas,— reikia jau nuvokti, kas yra pati religija.

Be abejo, nuovoka dar nėra sąvoka. Nuovoka yra tikra, tačiau logiškai dar neišskleista ir nepagrįsta pažintis. Ji išreiškia dialektinį mūsojo pažinimo pobūdį: mes klausiame, kad galėtume žinoti; bet mes žinome, kad galėtume klausti [13]. Jau Platonas „Menone" yra pastebėjęs, kad dalykas, kurio nepažįstame, tačiau kurį klausiame, kas esąs, turi savotišką sąrangą, nusakomą nuovokos ir sąvokos dvilypumu (plg. 86c). Klausimas jungia nuovoką su sąvoka, pervesdamas jas vieną į kitą. Joks klausimas negalėtų kilti, jei nežinotume, ko klausiame, vadinasi, jei neturėtume klausiamojo dalyko nuovokos. Nuovoka slypi kiekviename klausime kaip jo grindėja bei vedėja, teikdama jam ir objektą, ir kryptį. Šį gi nuovokos vedamą klausimą logiškai išgvaldžius, nušvietus bei pagrindus, susidaro sąvoka kaip atsakymas. Sąvoka yra nuovokos savimonė. Klausimu nuovoka atsigrįžta pati į save ir persikelia loginio vyksmo eigon, tuo įgydama ir loginį pavidalą. Tai, kas nuovokoje glūdi kaip neišskaidyta vienybė, įgyja sąvokoje sudėtinę sąrangą, turinčią pagrindinius apibrėžties pradus: bendrąją giminę ir rūšinį skirtumą.

Religijų gausos akivaizdoje kyląs klausimas, kas yra religija savyje, kaip tik ir atskleidžia šią Platono minimą pažinimo dialektiką. Religinė gausa iš tikro pridengia religijos esmę, ir mes klausiame, kad šią esmę atskleistume. Tačiau mes galime klausti tik todėl, kad jau nuvokiame šią esmę slypint religiniuose reiškiniuose, kurių anaiptol netapatiname su įvairiais kitais, tuo aiškiai parodydami, kad *žinome, kas religija yra*. Tiesa, šis nuovokinis mūsų žinojimas prašosi sąvokos pavidalo bei apibrėžties tikslu-

mo. Užtat mes ir susimąstome religinių reiškinių akivaizdoje. Ir vis dėlto šisai mūsų susimąstymas yra galimas tik tuo atveju, kai žinome, aplinkui *ką* jisai telkiasi. Nuosekliai tad religijos filosofija anaiptol nėra sugluminama *religijų gausos. Priešingai, ji regi joje išeities tašką* saviems svarstymams, prasidedantiems religijos nuovoka ir užsibaigiantiems religijos sąvoka bei jos apibrėžtimi.

Nūn. religijos, kaip ir bet kurio kito reiškinio nuovoka yra įausta į jos pavadinimą, nes, anot M. Heideggerio, „žodžiai ir kalba nėra tūtelės, į kurias būtų sukaišioti daiktai kalbamajam ar rašomajam vartojimui; žodyje bei kalboje daiktai kaip tik tampa ir būna“ [14]. Žinoma, kasdieninis žodžio naudojimas blukina gramatines lytis, *paversdamas jas, kaip M. Heideggeris sako*, „savotiškais mechanizmais“, kurie suveržia esmę „tarsi plieno vielų tinklas“ (p. 40). Tačiau prasiskverbę pro šį tinklą, tenai giliau, anapus anų mechanizmų, paregime daikto esmę, tūnančią kalbiniame jo varde, ypač tuo atveju, kai šis vardas žymi pačius pirmykščius žmogiškojo gyvenimo reiškinius, kaip gimimą ir mirtį, sąžinę ir teisę, meilę ir šeimą, tiesą ir teisybę, grožį ir meną. Todėl kelias iš nuovokos į sąvoką ir eina per daikto pavadinimo sklaidą. O kadangi religija, be jokios abejonės, priklauso pačių pradinių žmogaus būklės reiškinių sričiai, tai visai pagrįstai galime tikėtis, kad jos vardas atskleis mums jos nuovokos prigimtį, tapdamas nuoroda ir į jos esmę.

Kas tad glūdi žodyje „religija“? Ką mes iš tikro manome, šį žodį tardami? Savo metu E. Husserlis reikalavo, kad kiekviena teorinė pastanga, siekianti pažinti esmę, visų pirma išsiaiškintų pagrindines prielaidas, ant kurių ji rymo, arba, paties E. Husserlio žodžiais tariant, „noeminį pagrindinių sąvokų turinį“, vadinasi, „tai, kas pradžioje buvo manyta“ [15]. Tai tinka ir religijai. Ir čia, norint patirti, kaip yra buvęs suprastas religijos dalykas, reikia kelti aikštėn pradinę prasmę, įdiegtą religijos „noemoje“ arba jos pavadinime. Šiuo keliu tad ir mėginsime dabar eiti klausdami: kas manyta pradžioje, vadinant tam tikrus reiškinius „religija“?

b. Religijos vardo reikšmė

Žodis „religio“ yra veiksmažodinis lotynų kalbos vedinys. Iš kokio veiksmažodžio jis išvestas, yra betgi neaišku. Šiuo klausimu turime tris senovės etimologinius

bandymus, kurių kalbotyra ligi šiolei nėra nei patvirtinusi, nei paneigusi, būtent Cicerono, Laktancijaus ir Augustino.

Savo rašte „De natura deorum" Ciceronas žodį „religio" kildina iš veiksmažodžio „relegere", kuris, kaip lotynų kalbos veiksmažodžiams įprasta, turi daugybę viena nuo kitos stipriai nutolusių reikšmių: surinkti, siūlą suvynioti, praeiti, pravažiuoti, perskaityti, apsvarstyti, paisyti... Ciceronas turi galvoje pastarąsias tris reikšmes ir todėl teigia, kad žmonės, kurie visa, kas priklauso dievų garbinimui, rūpestingai svarsto ir tarsi vis iš naujo skaito, yra pavadinti religininkais: „Qui autem omnia quae ad cultum deorum pertinerent diligenter retractarent et tamquam relegerent, sunt dicti religiosi ex relegere" (lib. II, 28). Tai aiškinimas, teikiąs „religijos" žodžiui daugiau formalios drausmės prasmę: religija esanti rūpestingas kulto taisyklių svarstymas bei jų vykdymas.

Laktancijus rašte „Divinae institutiones" sąmoningai neigia šią Cicerono etimologiją: žodis „religio" kyląs ne iš „relegere", o iš „religare": surišti, pririšti, apvynioti, pakinkyti... Kaip rodanti pirmųjų dviejų vertinių prasmė, religija esanti žmogaus ryšys su Dievu: „Hoc vinculo pietatis obstricti Deo et religati sumus, unde et ipsa religio nomen accepit, non ut Cicero interpretatus est a relegendo, sed a religando" (lib. IV, 28). Šiuo aiškinimu Laktancijus pagilina stabmeldiškąją grynai drausminę religijos sampratą, regėdamas jos esmę ne kulto taisyklių taikyme, o žmogaus sąsajoje su Dievu, kurį vienintelį pažinome ir kuriuo todėl turime sekti: „Hunc solum noverimus, hunc sequamur" (t. p.). Be abejo, ir Laktancijus reikalauja, kad žmogus teiktų Dievui tai, ką privalo: „Nos Deo justa et debita obsequia praebeamus" (t. p.). Tačiau teikti ką nors Dievui jau yra išvestinis dalykas, kyląs iš ano gilesnio ryšio kaip iš pirmykščio savo šaltinio.

Augustinas svyruoja tarp Laktancijaus etimologijos ir savosios. Raštuose „De vera religione" ir „Retractationes" jis pasisako už „religio" kilmę iš „religare", abejur tais pačiais žodžiais kalbėdamas, esą mes savo sielas rišame su Dievu; šis ryšys ir esąs vadinamas religijos vardu: „Religantes animas nostras Deo, unde religio dicta creditur" (De vera relig. cap. 55; Retr. I, cap. 13, nr. 9). Tuo tarpu veikale „De civitate Dei" Augustinas mėgina eiti jau kitu keliu. Čia jam „religio" kyla iš veiksmažodžio „reeligere": išrauti, išravėti, iš naujo rinktis... Būdamas

Dievo sukurtas ir pripažindamas savą kūriniškumą, žmogus buvęs Dievą pasirinkęs iš pat pradžios. Tačiau puolimu jis vėl jį praradęs. Dabar, Kristui atpirkus žmoniją, žmogus turįs Dievą iš naujo rinktis, meile jo siekdamas ir jame nurimdamas. Religija tad ir esanti šisai naujasis Dievo rinkimasis ir už jį apsisprendimas: „Hunc ergo reeligentes, unde et religio dicta perhiberetur, ad eum dilectione tendimus, ut perseverando quiescamus" (lib. X, cap. 3). Tai aiškinimas, įnešąs į religiją naują pradą, būtent išganymą, kurį, tiesa, kiekviena religija skelbianti, bet tiktai Kristus įvykdąs. Šio tad istorijoje vykdomo išganymo akivaizdoje žmogus ir turįs Dievą iš naujo rinktis, kad šiuo pasirinkimu ir pats įsijungtų į išganomąjį vyksmą. Religija todėl esanti atnaujintas Dievo pasirinkimas ir paties žmogaus atgimimas.

Lygindami šiuos tris etimologinius religijos vardo aiškinimus vieną su kitu, lengvai pastebime, kad jie skiriasi ne tiek filologiškai, kiek visų pirma filosofiškai: juose jausti vis gilėjanti religijos esmės nuovoka. Cicerono sampratoje religija išsisemia kulto taisyklių vykdymu; todėl jis ir veda žodį „religio" iš veiksmažodžio „relegere". Laktancijui religija jau yra žmogaus sąryšis su Dievu; tuomet, be abejo, žodis „religio" turįs kilti iš veiksmažodžio „religare". Augustinas apibūdina aną ryšį kaip atnaujintą žmogaus apsisprendimą už Dievą, todėl elgiasi nuosekliai, tikėdamas žodį „religio" kilus iš veiksmažodžio „reeligere". Visi šie aiškinimai vienas kito neneigia, o greičiau papildo, vis giliau nuvokdami religijos esmę ir vis aiškiau atskleisdami religijos vaidmenį, einantį nuo rūpestingai atliekamo kulto iki likiminio žmogaus apsisprendimo. Tačiau kalbiškai žodis „religio" lieka ir toliau neišaiškintas. Kalbotyros šviesoje kiekviena minėta etimologija gali būti tikra ir netikra, kadangi nė viena iš jų nėra skirtingai filologinė. Jų visų esmėje slypi ne kas kita, kaip jų autorių turimos sampratos, perkeltos į žodį „religio", pasiieškant paskiau šiai sampratai reikalingo atitikmens veiksmažodžių srityje.

Ar tai reiškia, kad religijos vardas mums nieko negali pasakyti apie jame glūdinčią pradinę religijos nuovoką? Iš sykio atrodo, kad taip. Įsižiūrėję betgi geriau į žodį „religio", rasime vieną būdingą jo požymį, galintį būti kelrodžiu mūsų ieškomai pirminei šio žodžio prasmei: tai priešdėlis *„re-"*. Ar daiktavardis „religio" yra kilęs iš veiksmažodžio „relegere", ar iš „religare", ar iš „reeli-

gere“, ar iš kurio kito, tikrai pasakyti negalime. Kiekvienu tačiau atveju tasai veiksmažodis, iš kurio „religio“ kilo, turės turėti priešdėlį *„re-“*, kadangi jį turi ir šis jo vedinys. O jei kas manytų, kad galgi žodis „religio“ priklauso anai labai mažai lotynų kalbos žodžių grupei, kur skiemuo „re“ yra ne priešdėlinis, bet kamieninis, kaip: remus — irklas, renes — inkstai, res — dalykas, restis — lynas, rete — tinklas, reus — kaltininkas, rex — karalius,— tai šią prielaidą paneigtų Cicerono autoritetas: būdamas didelis kalbos žinovas bei stiliaus kūrėjas, jis jauste jautė, kad žodyje „religio“ skiemuo „re“ yra ne kamieninis, o priešdėlinis, nes kaip tik todėl ir galėjo šį daiktavardį kildinti iš veiksmažodžio „relegere“, kuriame „re-“ yra aiškus priešdėlis.

Ką tad sako šis priešdėlis? — Priešdėlinis lotynų kalbos skiemuo „re“ geriausiai atitinka lietuviškąjį priešdėlį *„at-“* grįžtamojo veiksmo prasme[16]: recalefacere — atšildyti, recantare — atsišaukti, recedere — atsitraukti, recellere — atšokti, reddere — atiduoti, reducere — atvesti, referre — atnešti, relaxare — atpalaiduoti, remittere — atsiųsti, renovare — atnaujinti, replicare — atsukti, respicere — atsižvelgti, restituere — atstatyti, revalescere — atsigauti ir t. t. Šių žodžių šaknys reiškia vis ką kita. Tačiau priešdėlis „re-“ teikia joms — net ir didžiai skirtingoms savo reikšme — bendrą vardiklį arba jas jungiančią bendrą žymę, būtent *atoveiksminį pobūdį*. Lotynų kalbos veiksmažodžiai, turį priešdėlį „re-“, nusako veiksmo ryšį su kuo nors kitu: mes atveikiame todėl, kad kitas savo ruožtu veikia mus. Užtat atoveiksmis nėra tik paprastas jau sykį atlikto veiksmo pakartojimas: „ateiti“ anaiptol nereiškia antrą kartą „eiti“. Atoveiksmis yra *santykinis* veiksmas, krypstąs į kitą, kuris yra jo šaltinis, paskata ar bent proga. Veiksmažodis priešdėliu „re-“ taria, kad juo reiškiamas veiksmas apima du polius, buvojančius ryšium vienas su kitu ir kaip tik šiuo ryšiu įtaigaujančius vienas kitą. Sakysime, mes negalėtume tam tikro veiksmo vadinti veiksmažodžiu „reddere — atiduoti“, jei nebūtume nieko iš kito gavę ir jei šis kitas mūsų neskatintų — nors ir tik tyliu mūsų pačių įsipareigojimu — gautą dalyką jam grąžinti. Be abejo, kasdienos kalboje kito poliaus įtaka ne visados esti priešdėlyje „re-“ sugaunama pirmu žvilgsniu. Bet svarstant šį priešdėlį giliau atoveiksminis jo pobūdis visados išeina aikštėn ir nurodo į juo reiškiamą dvipolį veiksmą.

Jeigu dabar šią priešdėlio „re-" reikšmę pritaikinsime religijos žodžiui, tai bus aišku, kad ir šiojo skiemuo „re" nešasi su savimi atoveiksmio prasmę. Religijos filosofijai yra vis tiek, iš kokio veiksmažodžio žodis „religio" yra kilęs, nes, turėdamas priešdėlį „re-", šis žodis kiekvienu atveju žymi veiksmą, kuris yra kito poliaus žadinamas. Religijos vardas sako, kad religijos dalykas nėra uždaras ir vienašalis, bet atremtas į du polius, tarp kurių susikuria grįžtamasis veiksmas. Šie gi poliai yra Dievas ir žmogus. *Štai religijos nuovoka, jausta į kalbinį jos pavadinimą.* Pagal šią nuovoką religija nėra nei tik dieviškasis, nei tik žmogiškasis, bet *dievažmogiškasis* dalykas. Tai Dievo ir žmogaus susitikimas tam tikroje erdvėje, kurią įprasta vadinti šventa. Tai anasai E. Husserlio reikalaujamas noeminis turinys arba tai, kas manyta pradžioje, tariant žodį „religija".

Be abejo, pats šis žodis dar nieko nesako apie Dievo *ir žmogaus susitikimą arba jų ryšio atoveiksmį patį savyje.* Tai atskleisti yra tolimesnio svarstymo uždavinys. Tačiau religijos varde glūdinti jos nuovoka nurodo šiam svarstymui kryptį, būtent: jeigu religija yra dievažmogiškasis atoveiksmis, tai jo esmė negalės būti pažinta apmąstant anuos du polius skyrium vieną nuo kito. Tai pagrindinė nuoroda, kylanti iš religijos nuovokos, kaip ją mums atskleidžia religijos vardas. Religija yra „dvipusis dydis" (F. Heileris), ir šis jos pobūdis yra gairė jos turiniui sklaidyti. Net ir metodinis vieno katro poliaus apmąstymas skyrium turi būti vykdomas su didele bei *nuolatine atodaira į kitą polių, nes tik šitaip gali būti* išsaugota tikroji religijos kaip atoveiksmio sąranga.

Šiuo atžvilgiu religijos filosofijai gresia nuolatinis pavojus neįžvelgti religijos dvilypumo ir todėl nesugauti nė jos esmės. F. Heileris teisingai prikaišioja dabartiniams religijos tyrinėtojams, esą „jie suvokia religijos esmę vis per siaurai" [17]; ta prasme per siaurai, kad ją suveda arba į vieno tik Dievo, arba į vieno tik žmogaus veiklą. Iš šios sąsiauros tad ir kyla arba grynai transcendentinė, arba grynai imanentinė religijos samprata, kurioje dingsta arba žmogus, arba Dievas; dingsta todėl, kad čia religija esti suvokiama kaip kažkoks substancinis, vadinasi, pats savyje buvojąs dalykas (subsistens), kuris, žinoma, tokiu atveju tegalįs būti arba dieviškas, arba žmogiškas. Tokiu atveju arba dieviškoji substancija susiurbia savin žmogiškąją ligi visiško šiosios neveiklumo, arba žmogiškoji sub-

stancija pastūmi šalin dieviškąją ligi visiško šiosios nepaisymo ir net neradimo.

Transcendentinę religijos sampratą gražiai apibūdina P. Tillicho žodžiai: „*Religija yra ne žmogaus padaras, o Šventosios Dvasios dovana. Žmogaus dvasia gali sueiti į santykį su savimi pačia ir su savu pasauliu, bet ne su Dievu. Dievo atžvilgiu žmogus yra gaunantysis ir tik gaunantysis. Jis neturi laisvės kreiptis į Dievą*“ [18]. Todėl Tillichas ir norėtų regėti religiją buvojančią „anapus kultūros“ [19], vadinasi, anapus bet kokio kūrybinio žmogaus veikimo bei šiojo pasėkų. Imanentinę religijos sampratą būdingai išreiškia D. Bonhoefferio reikalavimas veikti pasaulyje taip, tarsi Dievo nebūtų, nes „Dievas skelbia mums, kad mes turime gyventi taip, jog susidorotume su gyvenimu ir be Dievo. Dievas, kuris yra su mumis, yra Dievas, kuris yra nuo mūsų pasitraukęs. Dievas, kuris mums leidžia gyventi pasaulyje be Dievo kaip darbo hipotezės, yra Dievas, kurio akivaizdoje nuolatos stovime. Dievo akivaizdoje ir su Dievu gyvename be Dievo“ [20]. Kaip Tillicho sampratoje žmogus yra tik gaunantysis, taip Bonhoefferio sampratoje žmogus yra tik veikiantysis. Transcendentinėje religijoje neveikia žmogus, imanentinėje neveikia Dievas. Abiejų šių sampratų išeities taškas yra ne religijos nuovokoje glūdįs atoveiksmis, bet tiktai vieno ar kito poliaus — Dievo ar žmogaus — vienašalis veiksmas.

Suardžius betgi religijos dvilypumą ir pabrėžiant arba tik Dievo malonę, arba tik žmogaus veiklą, ir pats religijos apmąstymas netenka *filosofinio* pobūdžio: transcendentinėje sampratoje jis virsta teologija, o imanentinėje — psichologija bei sociologija. Nes Dievas, atitrauktas nuo žmogaus, gali būti pažintas tik apreiškimo dėka ir todėl apmąstomas tik teologiškai tikėjimo lytimis, o žmogus, atitrauktas nuo Dievo, virsta „psichiniu daiktu“ (G. Marcelis) bei socialiniu padaru, kurio pažinimas išsisemia psichologija ir sociologija. Filosofinis religijos svarstymas yra galimas tik tuo atveju, kai religija išsilaiko dievažmogiškojo atoveiksmio matmenyje, netapdama nei „žmogiškąja gyvenimo lytimi“ (E. Brunneris), nei nebuvodama „anapus kultūros“ (P. Tillichas), nes tik dievažmogiškumo plotmėje religija įgyja ontologinį pobūdį ir tuo pačiu tampa tikru filosofijos objektu, o jos apmąstymas — tikru filosofavimu.

2. RELIGIJA KAIP SANTYKIS

a. Santykio dvipoliškumas

Radę pradinėje religijos nuovokoje atoveiksmį kaip tai, kas manoma, tariant žodį „religio“, galime dabar pradėti pamažu sklaidyti anos nuovokos reikšmę ir artėti prie religijos sąvokos. Pirmas žingsnis šiuo keliu yra nustatyti atoveiksmio vietą filosofinių kategorijų eilėje ir tuo suvokti, kas jis iš tikro yra.

Atoveiksmis, kaip minėta, nėra paprastas veiksmas — net nė pakartoto veiksmo prasme. Jis yra atsakytasis veiksmas, vadinasi, toks veiksmas, kuris yra kito kildinamas bei laikomas: atoveiksmio kilmė bei trukmė yra apsprendžiamos kito. Kitaip tariant, *atoveiksmis būna kitam.* Ir štai šis atoveiksmio buvimas kitam kaip tik ir įjungia jį į *santykio* kategoriją, nes santykis, kaip Aristotelis yra įžvelgęs, yra polinkis kitam (pros ti): „Habitudo vel respectus ad aliquid“ [21]; polinkis, suprastas pačia tiesioginiąja veiksmažodžio „linkti“ reikšme: santykio apsprendžiamas dalykas savu buvimu linksta arba svyra į aną kitką, kas ir sudaro santykinės būsenos esmę. Nuosekliai tad atoveiksmis yra pačia savo prigimtimi santykis. Jis tik skirtiniau nusako santykio kategorijos pobūdį, keldamas aikštėn veikliąją jos pusę.

Nūn, jeigu atoveiksmis slypi pradinėje religijos nuovokoje ir jeigu jis visu plotu telpa santykio kategorijoje, tai savaime aišku, kad ir religija plačiausia prasme yra santykis, būtent santykis tarp Dievo ir žmogaus. Tai bendriausia ir tuo tarpu dar tik grynai formali religijos aptartis. Tiesa, ne sykį jai prikišama, kad ji jau pačioje pradžioje įvedanti Dievą, kurio samprata juk kiekvienoje religijoje esanti vis kitokia: todėl ši aptartis neįstengianti išreikšti religijos kaip tokios [22]. Priekaištas iš tikro būtų pagrįstas, jei minėta aptartis jau teiktų Dievui kokį nors išskirtinį turinį. Tačiau „Dievas“ čia žymi tik anąjį „kitką“, į kurį žmogus linksta bei svyra kurdamasis religinę būseną. Kiekviena religija šį „kitką“ aiškinasi, be abejo, daugiau ar mažiau savotiškai, tačiau kiekviena pripažįsta jo buvimą ir laiko jį anuo antruoju poliumi, kuris įtaigauja žmogų, kad šis atveiktų. Todėl Dievas minėtos aptarties nė kiek nesiaurina.

Priešingai, pakeitus žodį „Dievas“ kuriuo kitu, yra anam „kitkam“ kaip tik teikiama jau skintina prasmė ir

tuo būdu žalojama pati pradinė religijos apibrėžtis. Sakysime, religijos aptartyse užuot Dievo neretai sutinkame žodžius „begalybė“, „galutinybė“, „gelmė“, „nelygstamybė“, „neregimybė“, „šventenybė“, „visuma“ ir daugelis kitų, iš kur kaip tik ir kyla beveik neaprėpiama religijos apibrėžčių daugybė. Bet kiekvienas šis žodis jau nusako aną antrąjį santykio polių išskirtine prasme, kuri galioja vienai religijai, o negalioja kitai, padarydamas ir pačią aptartį netinkamą religijai kaip tokiai. Tuo tarpu žodis „Dievas“ taria tik tai, kad anas antrasis polius arba anas „kitkas“ *yra* ir kad jis yra ne pats žmogus. Štai kodėl žodžiui „Dievas“ mes ir teikiame pirmenybę formalioje religijos apibrėžtyje. Jis tinka visoms religijoms, kadangi jose visose Dievas yra tikrovinis *kitas* polius, nepaisant turininės šio poliaus sampratų įvairybės. Kiek pačios šios sampratos gali būti kritiškai pateisintos ir koks anasai „kitkas“ turi būti, kad įtaigautų žmogų, nepažeisdamas jo kaip asmens, svarstysime vėliau gana plačiai. Šioje vietoje tik teigiame, kad žodis „Dievas“ yra pats tinkamiausias formaliai religijos apibrėžčiai, kadangi jis yra bendriausias ir todėl įgalinąs šią apibrėžtį apimti visas religijas.

Religijos pavadinimas „santykiu“ paprastai esti pripažįstamas. Tik dažnai mėginama santykis, kaip ir Dievas, irgi skirtiniau nusakyti, keičiant šį bendro pobūdžio žodį kuriais nors siauresniais, pvz., „atsidavimas“, „bendravimas“, „įsitikinimas“, „pagavimas“, „patyrimas“, „pergyvenimas“, „pripažinimas“, „susitikimas“, „tarpininkavimas“, ir įvedant juos į religijos aptartį. Nėra abejonės, kad visi šie pavadinimai išreiškia tą ar kitą žmogaus santykio su Dievu *savybę:* religijos žmogus Dievui iš tikro ir atsiduoda, ir su juo bendrauja, ir jį pripažįsta, ir jį pergyvena, ir su juo susitinka, ir vykdo visą eilę dar kitų veiksmų. Tačiau taip pat nėra abejonės, kad nė vienas iš šių pavadinimų neišreiškia santykio pilnatvės. Būdama santykis, religija savaime yra visuma, vadinasi, nenusakoma jokiu skirtinu žodžiu. Mėginant gi bendrinį žodį „santykis“ keisti kuriuo kitu, religija esti suvedama į vieną kurią savo ypatybę ir tuo užsklendžiama, netekdama pilnatvės pobūdžio. Štai kodėl visos apibrėžtys, kuriose nėra žodžio „santykis“, yra taip lygiai ydingos, kaip ir tos, kuriose nėra žodžio „Dievas“. Be abejo, tolimesnėje šios formalios apibrėžties sklaidoje mėginsime turiniškai atskleisti, ir kas yra Dievas, ir kas yra santykis. Tačiau pradžioje religijos apibrėžtis tegali būti tik bendriausio pobūdžio, kad ap-

imtų visą ja nusakomą reiškinių plotą. Bendriausia tad prasme *religija yra Dievo ir žmogaus santykis.*

Imantis nūn kiek įsakmiau sklaidyti šios aptarties turinį, visų pirma kyla klausimas, ką reiškia, kad Dievas ir žmogus yra susiję tarp savęs santykiu? Kas yra šis santykis ir kaip jis riša Dievą ir žmogų?

Santykis yra būtinė kategorija ir todėl viena iš pagrindinių ontologijos problemų[23]. Tačiau religijos filosofijoje jis nėra buvęs kiek giliau apmąstomas — gal todėl, kad jam vis būdavo teikiamas dorinis pobūdis, aiškinant jį pareigos Dievui prasme. Nuo to laiko, kai Tomas Akvinietis įrikiavo religiją į dorybių eilę, pavadindamas ją teisingumo dorybe, reikalaujančia atiduoti Dievui tai, kas jam priklauso[24], Dievo ir žmogaus santykis aiškiai pakrypo antropologijos linkui, netekdamas ontologinio pobūdžio ir virsdamas arba dorinių, sielovadinių, kultinių veiksmų suma (scholastikoje), arba kategoriniu pareigos jausmu (kantizme), arba psichiniu vertės pergyvenimu (vertybių filosofijoje). Kiekvienu atveju būdavo žvelgiama į šį santykį iš *žmogaus* taško, klausiant, kuriuo būdu žmogus jį vykdo, tačiau beveik neklausiant, kokį vaidmenį jame turi Dievas. Kitaip sakant, religija buvo paversta *religingumu* nepastebint, kad religingumas Dievo ir žmogaus santykio anaiptol negrindžia, o pats yra šiojo grindžiamas. Žmogaus pareigos Dievui — garbinimas, aukojimas, įsakymų vykdymas, šventumo puoselėjimas — įgyja prasmės tik tada, kai jos esti santykio su Dievu išraiškos, vadinasi, kai jos šį jau esantį santykį regimai vykdo. Pats gi santykis glūdi žymiai giliau negu visa antropologinė jo regimybė. Religija yra „gelmės matmuo“ (P. Tillichas), o religingumas — *tik antropologinis* šios gelmės paviršius. Jeigu tad norime suvokti, ką reiškia, kad žmogus siejasi su Dievu, turime prasilaužti pro šį antropologinį paviršių ir leistis į aną gelmės matmenį.

b. Ontologinė religijos pusė

Savo visumoje religija gali būti tiriama įvairiais atžvilgiais. Tai rodo gana greitas atsiradimas bei išsivystymas tokių religijos tirties šakų, kaip religijos fenomenologija, religijos psichologija, religijos sociologija, religijų istorija, religijų etnologija ir t. t. Savo santykį su Dievu žmogus juk gali pergyventi sieloje, apipavidalinti visuomenėje, išvystyti laiko eigoje; jis gali teikti jam dogmos,

įstatymo, apeigos lytis; jis gali kurti šias lytis pagal savo amžiaus ar tautos dvasią; jis gali jas kritiškai vertinti ir keisti. Visa tai ir tiria įvairūs religijos mokslai. Vis dėlto nė vienas religijos mokslų pasirinktas religijos atžvilgis netinka religijos filosofijai, nes nė vienas šis atžvilgis nėra filosofavimo objektas. Tas ar kitas dalykas — tegu jis būtų ir santykis su Dievu — gali tapti filosofavimo objektu tik tada, kai yra susiejamas su pagrindiniu ir pradiniu filosofijos klausimu, būtent *su būties klausimu.* Bet kuri skirtina bei dalinė filosofijos šaka visados yra tik šio bendriausio klausimo išskleidimas. Tai tinka ir religijos filosofijai. Ir religijos filosofija esmėje sklaido ne ką kita, kaip būties klausimą: ji tik ryškina šį klausimą Dievo ir žmogaus santykiu, klausdama, kaip siejasi Dievas ir žmogus būties atžvilgiu ir kas yra ši sąsaja būties šviesoje, nes tik ryšys su būtimi atskleidžia religiją kaip gelmės *matmenį* ir tik būties akivaizdoje ryškėja, kas yra anie du poliai — Dievas ir žmogus — sujungti santykiu kaip būtine kategorija.

Atsakymas į klausimą, kas yra religija kaip Dievo ir žmogaus sąsaja, pasirodo esąs dvijulė (dilema): Dievas ir žmogus siejasi arba dviejų būtybių, arba būties ir būtybės santykiu. Religijos filosofijoje nėra vietos plačiau dėstyti vad. „*ontologinę skirtybę*" tarp būties ir būtybės: tai metafizikos ar ontologijos uždavinys. Todėl čia pasitenkinsime tik priminę ją pačią ir su ja susijusias artimiausias išvadas. Kiekviena būtybė yra būtybė tuo, kad *būna.* Tai reiškia: kiekviena būtybė yra būtybė ne kuo kitu, kaip tik būtimi; tai būtis daro, kad būtybė iš viso yra. Kitaip sakant, būtis grindžia būtybę šiosios buvime. Tačiau grįsti ir būti grindžiamam anaiptol nėra tas pat dalykas: pagrindas neišsisemia pagrįstuoju, todėl ir būtis neišsisemia būtybe; patys jų buvimai nėra tapatūs, kadangi vyksta ne toje pačioje plotmėje. Tarp būties ir būtybės esama ontologinio skirtumo. Sykiu tarp jų esama ir *ontologinio* ryšio. Būdamos grindžiąs ir pagrįstasis, buvimai, būtis ir būtybė niekad nesutampa. Bet kaip tik todėl, kad pagrįstasis buvimas laikosi grindžiančiuoju buvimu, būtis ir būtybė niekad nė nepersiskiria. Aiškindamiesi toliau Dievo ir žmogaus santykį, atskleisime ryškiau būties bei būtybės ir skirtumą, ir ryšį. O tuo tarpu grįžkime prie minėtos dvijulės.

Jeigu Dievas ir žmogus santykiauja vienas su kitu kaip dvi būtybės, tai juodu buvoja toje pačioje ontologi-

nėje plotmėje ir yra to paties ontologinio rango — net ir tuo atveju, jeigu Dievą suvoktume kaip pirmąją, aukščiausiąją, tobuliausiąją, galutinę būtybę, nes jokia būtybei teikiama savybė ar šių savybių gausa nepakelia jos į kitą ontologinę plotmę. Jau Spinoza yra įžvalgiai pastebėjęs, *kad žmogaus negalima aptarti, priskiriant jam* dramblio ar asilo savybes aukščiausiame laipsnyje; net ir tobuliausias dramblys ar asilas netaptų žmogumi, nors jo tobulybes paverstume ir begalinėmis [25]. Būtybę galima statyti eilės pradžioje ar pabaigoje, kiekvienu atveju ji šios eilės neperžengs, nes kiekvienu atveju ji liks būtybė, ontologiškai lygi visoms kitoms būtybėms, kadangi būnan*ti būtybės buvimu. Buvimo gi laipsniuoti negalima. Buvi*mas nėra požymis (praedicatum) ar savybė (qualitas), todėl negali būti nei didinamas, nei mažinamas: negalima „daugiau" ar „mažiau", „geriau" ar „blogiau" *būti.* Buvimas yra visas kartu. Būtybės skiriasi viena nuo kitos ne buvimu (*kad* yra), bet esme (*kas* yra). Esmė, be abejo, gali turėti įvairių įvairiausių savybių bei savos išraiškos *tobulumo laipsnių. Tačiau dėl šio įvairumo ji niekad ne*peržengia esmės matmens ir nepereina į kitokį buvimo matmenį. Vis dėlto esmės savybių laipsniavimas ne sykį mus suvilioja, ir mes linkstame manyti, esą ir buvimas galįs įvairėti, kurdamas ontologinių rangų būtybės kategorijoje. Tačiau tai apgaulė, kylanti iš buvimo ir esmės sankaitos. Užtat filosofiškai yra nepateisinama kalbėti apie *Dievą kaip būtybę ir apie jo skirtumą nuo kitų* būtybių tuo, kad jis suimąs savin jų tobulumą. Net ir būdamas tobuliausia būtybė, Dievas liktų vis dėlto būtybė ir stovėtų su mumis toje pačioje ontologinėje plotmėje. Dievo ir žmogaus santykis būtų tokiu atveju tik dviejų būtybių santykis, vargu ar vadintinas „religija", kurioje, kaip vėliau matysime, garbinimas sudaro esminį pradą. Tačiau *kaipgi būtų galima garbinti būtybę, kuri yra mums on*tologiškai lygiaprasmė ir lygiateisė, nors ir pralenkianti mus mūsųjų savybių laipsniu? Pirmoji tad minėtos dvijulės pusė yra religiškai neįmanoma: ji sunaikina pačią religiją.

Visiškas kas kita, jeigu Dievo ir žmogaus santykis yra būties ir būtybės santykis, nes būtis, kaip minėta, santy*kiauja su būtybe kaip grindėjas su grindžiamuoju,* kaip nešėjas su nešamuoju, kaip kūrėjas su kuriamuoju. Abu jie, tiesa, būna. Tačiau grindėjo buvimas pačiu savimi skiriasi nuo pagrįstojo buvimo, taip kad šiuodu nesiduoda

net palyginamu, kadangi kiekvienas palyginimas reikalauja tapatybės bent vienu kuriuo atžvilgiu. Tuo tarpu būties ir būtybės buvimai neturi jokio to paties atžvilgio, kadangi buvimo kaip tokio negalima skaldyti atžvilgiais. Būdamas vientisas jis ir lyginamas gali būti tik kaip vientisas. O šitaip lyginamas būties kaip grindėjos buvimas visu savimi peržengia buvimą būtybės kaip pagrįstosios. Nusakyti teigiamai šį peržengimą yra iš viso neįmanoma, nes tai reikštų perskverbti mūsų pagrindą, ko mąstymas neįstengia, kadangi jis ir pats yra pagrįstas, todėl negali suimti savin to, kas jį grindžia. Aną peržengimą galima nusakyti tik neigiamai: lyginant būties buvimą su būtybės buvimu, šiajam paneigti visa, kas anam teigiama, kaip tai yra daręs Augustinas, kuriam daiktai, palyginti su jų kūrėju, nėra nei gražūs, nei geri, nei iš viso esantieji: „Cui comparata, nec pulchra sunt, nec bona sunt, nec sunt" (Conf. XI, 4, 1). Tai reiškia: nė vienas iš šių buvimų negali būti mastas kitam, nes vienas, išmatuotas kitu, pasirodo esąs niekis. Jei būties buvimas yra *tikras* buvimas, tuomet būtybės buvimas yra nebuvimas, nes pagrindo buvimas niekad negali rasti atitikmens pagrįstajame buvime. Ir atvirkščiai, jei būtybės buvimas yra *tikras* buvimas, tuomet būties buvimas yra niekis, nes pagrindo buvimas niekad negali išsitekti pagrįstojo buvime. Tai ir yra M. Heideggerio pabrėžtoji „ontologinė skirtybė" [26], nors jis pats jos ligi galo ir neišvystė — kaip tik todėl, kad būtybės buvimą laikė mastu ir tuo būdu būties buvimą sutapatino su grindimo veiksmu: būtis esanti ne būtybės *grindėja,* būnanti viršum būtybės, o tiktai būtybės *grindimas,* neperžengiąs būtybės matmens. Nuosekliai tad, nepaisant ontologinės skirtybės tarp būties ir būtybės, Heideggeris transcendencijos nepažįsta [27].

Jeigu tad klausiame, kokio pobūdžio yra Dievo ir žmogaus santykis, tai tiek filosofiškai, tiek religiškai atsakymas tegali būti vienas: *Dievas taip santykiauja su žmogumi, kaip būtis su būtybe.* Tai reiškia: Dievas yra žmogaus buvimo pagrindas, o žmogus Dievo atžvilgiu yra pagrįstasis buvimas. Šioje vietoje paliekame dar neaiškinę, kas yra šis grindimas pats savyje. Tai padarysime vėliau, nes tai atskleisti yra iš tikro visos religijos filosofijos prasmė. Tačiau jau ir šioje vietoje yra pakankamai aišku, kad Dievo ir žmogaus santykis yra ontologinio pobūdžio, nes tai paties buvimo santykis, kuriame pagrindas susitinka su pagrįstuoju. Tai susitikimas tarp žmogaus ir

lojo, kuris jį grindžia jo buvime; susitikimas kaip nuolatinė abiejų polių būsena: būtis kaip būtybės pagrindas buvoja šioje nuolatos, nes kitaip būtybė liautųsi buvusi. Kiek būtybė būna, tiek ji būna būtimi. Būtybės buvimo trukmė yra jos grindimo būtimi trukmė: būti apskritai ir būti grindžiamam yra būtybei vienas ir tas pats dalykas. Religijos sampratai tai turi didžią reikšmę.

Visų pirma, būdama Dievo ir žmogaus kaip būties ir būtybės santykis, religija atsiskleidžia kaip pats *pradinis dalykas*. Ji nėra žmogui kokia nors savybė, net jeigu šią vadintume ir esmine, kuri jam būtų atėjusi paskiau negu jis pats. Nėra taip, kad žmogus jau būtų — nors ir „natura prius",— o *tik* paskiau sueitų *į santykį su Dievu: pats žmogaus buvimas yra šis santykis*. Ne žmogus grindžia savo santykį su Dievu, bet santykis su Dievu grindžia žmogų jo buvime. Tai suvokti mums truputį kliudo įprastinė santykio kaip prietapos (accidens) samprata scholastinėje filosofijoje. Perkeldama santykį į prietapos kategoriją [28], scholastika jį aptemdė tuo, kad žmoguje perskyrė santykio nešėją *ir* patį santykį: santykio nešėjas esąs substancija, pats gi santykis — tik prietapa šiai substancijai. Šitokia betgi santykio samprata yra galima ir pateisinama tiktai būtybės plotmėje: santykis tarp būtybių iš tikro yra šioms prietapa, vėlesnė — bent prigimtimi — už jų substanciją. Tačiau šitokia samprata yra visiškai neįmanoma būties ir būtybės ryšio plotmėje, nes būtybė būties atžvilgiu anaiptol nebuvoja savyje ir savimi: „*in* se et per se", todėl ir nėra „ens in se stans", kaip paprastai substancija esti aptariama [29]. Būties ir būtybės ryšio plotmėje būtybė ne sueina į santykį, bet *yra* santykis ir tik šiuo santykiu su būtimi ji laikosi savame buvime. Todėl negalima kalbėti apie būtybės santykį su būtimi kaip apie prietapą būtybės substancijai: pati būtybės substancija yra santykis. Būtybės substancija nėra „ens in se stans" (J. B. Lotzas), o „ens in relatione stans". *Būtybė būna santykiškai.* Santykis yra jos būsena.

Nuosekliai tad ir religija kaip Dievo ir žmogaus santykis jokiu būdu nėra prietapa žmogaus substancijai. Atvirkščiai, religija yra jo substancijos grindimas ir jos buvimo trukmė. Žmogui religija nėra kažkas, kas jį papildytų, patobulintų, atbaigtų, bet *jis pats yra religija*, vadinasi, Dievu pagrįstasis buvimas. Per maža yra tarti, kaip norėtų M. Scheleris, esą „žmogaus santykis su dievybe" yra „sudedamoji jo esmės dalis (constitutivum)" [30]. Reli-

gija yra ne sudedamasis pradas (elementum), o pats *pradmuo* (principium, archē), vadinasi, pati žmogiškojo buvimo pradžia ir pasiliekanti jo būsena (modus essendi): žmogus būna religiškai, kaip kad būtybė būna santykiškai. Tik antropologiniu atžvilgiu (apie tai netrukus) galima kalbėti, kad žmogus religiją turi arba kad jis jos neturi. Ontologiškai tačiau jis visados yra religinis, nes visados yra santykyje su Dievu kaip su savo buvimo grindėju. Ontologiškai nėra įmanomas nei žmogus prieš religiją, nei žmogus po religijos. Šia prasme religijų istorikai yra teisingai įžvelgę, kad „religijos pradžia sutampa su žmonijos pradžia" ir kad „žmonijos tarpsnis be religijos yra gryna *išmonė*" [31].

Religija kaip santykis riša šio santykio polius tarp savęs ir sąlygoja juos šiuo ryšiu. Tai skamba suprantamai žmogaus atžvilgiu, tačiau tai skamba neįprastai Dievo atžvilgiu. O vis dėlto šitaip yra. Juk jeigu religija yra Dievo kaip būties ir žmogaus kaip būtybės santykis, tai tik šiame santykyje atsiskleidžia ir Dievas kaip grindėjas, ir žmogus kaip grindžiamasis. Be šio santykio Dievas iš viso negalėtų būti pažintas, nes jį esant sužinome tik iš jo grindimo. Dievas yra prieinamas mūsajam suvokimui tiktai kaip būtis, grindžianti būtybės buvimą. Atsietas nuo grindimo, jis išnyksta iš mūsų akiračio. Šis teiginys taps mums aiškesnis, jei užbėgsime saviems svarstymams kiek už akių ir pastebėsime, kad būtybės grindimas jos buvime yra tapatus kūrimui iš nebūties. Tai reiškia: religija kaip santykis padaro Dievą kūrėju, o žmogų — kūriniu. Tai sąlyga tiek Dievui sueiti į santykį su žmogumi, tiek žmogui Dievą pažinti ir jo atžvilgiu atitinkamai nusistatyti. Tuo būdu tarp Dievo ir žmogaus susidaro tam tikra sąsaja, sąlygojanti juodu abu: Dievą, kad taptų prieinamas, žmogų, kad susivoktų, kas esąs.

c. Antropologinė religijos pusė

Žmogus betgi yra būtybė, kuriai savita ne tik būti, bet ir sąmoningai būti, vadinasi, atsigręžti į patį save ir susivokti, kad jis yra ir kas jis yra. Ir ši atogrąža savęspi esti žmogaus vykdoma visose jo būklės srityse. Ji esti vykdoma ir religijoje. Atsigręžęs į religiją, žmogus suvokia, kad jis yra pagrįstasis buvimas ir kad Dievas yra šio buvimo grindėjas; kad žmogus savimi pačiu yra santykis, vadinasi, ne savyje esanti ir savimi besilaikanti uždara

substancija, bet pati atvirybė savam pagrindui. Nūn jis gali šią religinę savimonę apmąstyti logiškai, skleisti visuomeniškai, apipavidalinti meniškai. Kitaip sakant, jis gali religiją arba savo santykį su Dievu reikšti savoje kasdienoje arba vad. kosmologinėje plotmėje, teikdamas religijai *religingumo* pobūdį. Savo buvimu žmogus yra *religinis,* vadinasi, priklausąs santykio su Dievu matmeniui ir niekad negalįs iš šio matmens iškristi. Savo sąmone jis gali pasidaryti *religingas,* vadinasi, sava laikysena atitikti aną santykį ir jį regimai išreikšti. Tarp „religinis" ir „religingas" esama tokio pat ryšio kaip ir tarp „vaisinis" ir „vaisingas". Vaisinis yra medis, kuris priklauso vaismedžių rūšiai. Vaisingas yra medis, kuris šią priklausomybę apreiškia vaisių gausa kasdienoje. Taip ir su žmogumi. Religinis yra žmogus, kadangi jis priklauso būtimi arba Dievu pagrįstajam buvimui. Religingas yra žmogus, kai jis šią priklausomybę sąmoningai paverčia savos kasdienos būsena.

Tačiau žmogus, būdamas laisvas, gali šią priklausomybę ir paneigti. Kitaip sakant, jis gali likti religinis, bet netapti religingas. Kadangi religija kaip ontologinis santykis yra pirmesnė už bet kokį pažinimą bei apsisprendimą, tai žmogus gali jaustis esąs šio santykio savo kasdienoje nepaliestas ir šią kasdieną taip tvarkyti, tarsi ano santykio iš viso nebūtų. Nereikia nė aiškinti, kad religijos pripažinimas ar nepripažinimas, vadinasi, jos pavertimas religingumu ar nepavertimas, ontologinio žmogaus santykio su Dievu nei sukuria, nei sunaikina. Net ir įtampiausio teigimo (šventumas) ar neigimo (ateizmas) atveju religija kaip būties santykis su būtybe pasilieka ta pati, nes žmogaus laisvė ontologinės plotmės neįtaigauja. Laisvė tik padaro, kad religija kaip ontologinis dalykas antropologinėje plotmėje įgyja arba religingumo, arba bedievybės pavidalą. Religingumas yra teigiamoji, bedievybė — neigiamoji *būtybės ryšio su būtimi regimybė.* Štai kodėl religingumas gali virsti bedievybe ir bedievybė pereiti į religingumą, kadangi anasai ontologinis santykis pasilieka kiekvienu atveju nepajudintas.

Pripažindamas religiją, žmogus gelmės matmenį paverčia *kasdienos* matmeniu. Religija kaip ontologinis santykis tokiu atveju pasidaro istorinė, tautinė, individualinė žmogiškosios būklės lytis. Ji susiklosto tam tikrų tiesų skelbimu, tam tikrų visuomeninių pavidalų organizavimu, tam tikrų garbinimo bei aukojimo, prašymo bei dė-

kojimo apeigų kūrimu. Religijoje kaip ontologiniame santykyje vienintelis veikėjas yra Dievas: tai jis grindžia žmogaus buvimą, tuo padarydamas religiją gryna dovana arba malone, kuriai gauti žmogus visiškai nieko neįneša — ničnieko, kadangi jis pats būna šia malone. Tuo tarpu religijoje kaip kosmologinėje kasdienos apraiškoje svarbiausias veikėjas jau yra žmogus — tiek mąstyme, tiek veikime, tiek estetinėje kūryboje. Antropologinė religijos pusė yra paties žmogaus padaras. Tai žmogaus atsakymas į aną jam Dievo suteiktą dovaną bei malonę. Šiuo atžvilgiu pagrįstasis buvimas nelieka grynai priimantysis, kaip jį norėtų suprasti dialektinė teologija. Grynai priimantysis jis yra tik ontologinėje plotmėje. Tačiau suvokęs savo pagrįstumą žmogus darosi veiklus kosmologinėje plotmėje ir čia prabildo savo pagrįstumą įvairių įvairiausiais būdais. Religingumas, kaip jis reiškiasi istorijoje, yra ne kas kita, kaip pagrįstojo buvimo išskleidimas kasdienoje. Iš tiesų, juk jeigu esame grindžiami savo buvime ir jeigu šį grindimą suvokiame, tai pati žmogiškoji mūsų garbė reikalauja paisyti pagrįstumo sąmonės ir savą kasdieną taip tvarkyti, jog mūsų buvimo pagrįstumas išeitų aikštėn. Kitaip mėgintume buvoti taip, tarsi būtume nepagrįsti, vadinasi, būną patys savimi. Šia prasme galima ir reikia kalbėti apie religiją *kaip pareigą*, kuri mūsų kasdieną paverčia tiesa, vadinasi, atitikmeniu tarp ontologinės ir antropologinės mūsojo buvimo plotmės. Kitaip ši kasdiena būtų melas. Religingumas kaip tik ir yra šios tiesos, o bedievybė — šio melo lytys.

Antropologinė tad religijos pusė priklauso religijos sąrangai taip lygiai, kaip ir ontologinė pusė, nes anoji iš tikro yra ne kas kita, kaip šiosios proveržis sąmonės švieson bei valinga išraiška regimais pavidalais — visų pirma *malda* kaip sudedamuoju kiekvienos religijos pradu, kuriuo pagrįstasis buvimas geriausiai atskleidžia savą pagrįstumą bei jo laikymąsi Dievu kaip pagrindu. Šios dvi pusės sudaro vieną vienintelį religinį reiškinį ir negali buvoti skyrium viena nuo kitos. *Religingumas yra religijos regimybė.* Atsipalaidavęs nuo religijos, vadinasi, nuo ontologinio santykio su Dievu, religingumas virsta šmėkla, kaip tai yra, sakysime, Feuerbacho ar dabartinės vad. „ateistinės krikščionybės" (D. Sölle) atvejais. Religinga bedievybė yra iš tikro didžiausia žmogaus išjuoka. Bet išjuoka yra ir nereliginga religija, vadinasi, ontologinio žmogaus santykio su Dievu pripažinimas, nerandąs

regimos išraiškos kasdienoje. Pirmuoju atveju žmogus elgiasi *nenuosekliai:* neigdamas savo ryšį su Dievu kaip nesančiuoju, jis vis dėlto pasilaiko šio ryšio kaukę kasdienoje. Antruoju atveju žmogus elgiasi *nenuoširdžiai:* pripažindamas savo ryšį su Dievu kaip grindžiančiuoju jo buvimą, jis vis dėlto savą kasdieną apipavidalina taip, tarsi ano ryšio nebūtų.

Sujungę nūn ontologinę ir antropologinę religijos puses, gausime mūsų ieškomą religijos aptartį: *religija yra pažintas ir pripažintas santykis tarp Dievo kaip būties ir žmogaus kaip būtybės.* Vienas tik pažinimas bei pripažinimas religijos neišsemia, nes religija yra daugiau negu tik sąmoninga bei valinga žmogaus laikysena Dievo atžvilgiu, kadangi ir Dievas žmogaus atžvilgiu yra daugiau negu tik tikslas, prasmė, laimė, teisybė, atbaiga ir kiti antropologinio matmens pradai. *Dievas yra žmogui būtis.* Kas tad išleidžia iš akių ontologinę religijos pusę arba jos tinkamai nepabrėžia bei nevertina, tas išsekdina ir antropologinę jos pusę: tokiu atveju religinga žmogaus būsena darosi lėkšta ir net tuščia. Malda kaip ryškiausia antropologinės pusės išraiška yra prasminga tik tada, kai ji esti pagrįstojo buvimo savimonė, o ne tik pagalbos šūksnis, siunčiamas į „stipresnę" būtybę. Štai kodėl pilnutinėje religijos sampratoje ir žmogus Dievo atžvilgiu yra daugiau negu tik ieškantysis, klystantysis, nelaimingasis, kenčiantysis, netobulasis. *Žmogus yra Dievui būtybė.* Todėl ir žmogaus atžvilgiu ontologinė religijos pusė turi grindžiamąją reikšmę, nes Dievo akivaizdoje būti būtybe yra nepalyginamai daugiau negu būti ieškančiam ar klystančiam, nusidėjusiam ar atgailaujančiam. Būties ir būtybės santykyje kaip tik ir slypi mūsų minimas religijos kaip gelmės matmuo. O šiame matmenyje keroja šaknys ir religijos kaip kasdienybės religingumo pavidalu.

3. RELIGIJOS FILOSOFIJOS KLYSTKELIAI

Suvokę, kad religija yra Dievo ir žmogaus santykis, galime klausti toliau, kas yra religijos filosofija arba filosofinis šio santykio apmąstymas. Tai klausimas, kuris, kaip ir kiekvienas kitas, esti apsprendžiamas savo objekto ne tik materialiai, bet ir formaliai: nuo atsakymo, kas yra religija, priklauso ne tik tai, kad mes ją, o ne ką kitą, svarstome, bet ir tai, kaip mes ją svarstome, būtent *kaip*

santykį. Šia prasme religijos filosofijai graso tas pat pavojus *kaip ir religijos sampratai: užuot apmąsčius* religiją kaip santykį, apmąstyti kiekvieną šio santykio polių skyrium. Tokiu atveju religijos filosofija ima žygiuoti dviem klystkeliais, atsidėdama arba tik Dievui, arba tik žmogui ir todėl religijos esmės ne tik neatskleisdama, bet ją dar net aptemdydama bei nustumdama į šalį. Nes kaip religijos nesudaro nei vienas tik Dievas, nei vienas tik žmogus, taip ir religijos filosofijos neišsemia nei vieno tik Dievo, nei vieno tik žmogaus svarstymai. Šiuodu klystkeliu vadiname: Dievo metafizika ir religijos fenomenologija.

a. *Dievo metafizika*

Jau esame minėję, kad Vakarų metafizika, pasiekusi tinkamą aukštį, savaime virsdavusi Dievo apmąstymu arba „filosofine teologija" (Weischedelis). Kitaip sakant, Dievas Vakarų metafizikai tapdavęs šiosios objektu. Tai betgi gali reikšti du dalyku: 1) mąstymas peržengia būtybės plotmę ir pereina į būties matmenį, pereidamas tuo pačiu iš metafizikos į ontologiją (apie jų skirtumą kalbėsime truputį vėliau); 2) mąstymas žengia būtybių sąrangos laiptais aukštyn ir randa Dievą šios pakopos viršūnėje, pasilikdamas tačiau metafizikos rėmuose. Vakarų mąstymas yra vykęs ir tebevyksta šiuo antruoju būdu. Jis neperžengia metafizikos Dievo apmąstymo dėlei; priešingai, jis nutraukia Dievą į metafiziką ir kuria skirtingą filosofijos šaką, vadinamą įvairiais vardais: prigimtoji teologija, filosofinė teologija, o nuo Leibnizo laikų ir teodicėja. Tuo būdu Dievo metafizika atsistoja šalia gamtos metafizikos ir sielos metafizikos. Pasaulis, žmogus ir Dievas — štai Vakarų metafizikos skirtinų klausimų bendrasis laukas arba ana „metafizinė trejybė" (K. Löwithas), kurios rėmuose, pasak M. Heideggerio, sukasi visa, kas metafiziškai mąstoma apie būtybę jos visumoje[32]. Ne visur ir ne visados ši trejybė buvo įgijusi aiškiai išvystytą pavidalą, tačiau visur ir visados ji yra buvusi gyva problema.

Kokiu betgi būdu yra galima įjungti Dievą į metafizikos rėmus, nesusprogdinus jų *tokiu* objektu? Kokios rūšies yra tasai mąstymas, jei jis, svarstydamas Dievą, susiklosto skirtina metafizikos dalimi *šalia* kitų dalių, nevirsdamas visiškai kitokiu, kaip kad ir Dievas yra visiš-

kai kitoks — pasak Augustino: „Aliud est, longe aliud est“ (Conf. XI, 6, 1)? Štai klausimas, kurį atsakius paaiškės Dievo metafizikos pobūdis ir jos skirtumas nuo religijos filosofijos.

Dievo metafizikos pradininkas yra *Aristotelis.* Remdamasis savo mąstymo prielaidomis, kad kiekvienas judėjimas turįs turėti judintoją, esantį šalia judančiojo, ir kad šių judintojų eilė negalinti eiti ligi begalybės, jis daro visiškai logišką išvadą, esą turįs būti pirmasis nejudąs judintojas (Met. XII: „prōton kinoun akinēton“), kurį tiek jis pats, tiek vėlesnieji jo aiškintojai bei sekėjai vadina dievybe. Šitoks judintojas turįs *būti,* nes kitaip nebūtų pasaulyje jokio judėjimo, kuris juk esąs akivaizdybė; tačiau šisai judintojas turįs būti *nejudąs,* nes priešingu atveju klaustume toliau, kas judina jį patį. Pirmasis tad judintojas buvojąs šalia bet kokio judėjimo, užtat įtaigojąs kiekvieną judėjimą. „Kas yra judėjimo pradžia sieloje?“ — klausia Aristotelis ir čia pat atsako: „Aišku, Dievas; kaip pasaulyje, taip ir joje“ (Eth. Eud. 1248; A 20—29).

Tačiau kaip gali dievybė visa judinti, pati buvodama šalia bet kokio judėjimo? Atsakymą į tai Aristotelis randa medžiagos kaip grynos galimybės polinkyje pereiti į formą kaip gryną tikrenybę: tapsmas esąs formos siekimas. Visa stengiasi virsti forma. O kadangi anasai pirmasis judintojas esąs pati tikrenybė be jokių galimybių, tai jis stovįs visų būtybių akivaizdoje kaip jų siekinys (telos) ir tikslo trauka judinąs šiąsias savęspi. Dievas judinąs pasaulį taip, kaip mus judinanti idėja: mes esame, sakysime, judinami gėrio, grožio, teisybės, kadangi visa tai mums patinką. Šitaip judinąs visa ir pirmasis judintojas, kadangi jis, būdamas gryna forma, viskam patinkąs, tapdamas visų siekiniu. Vaizdingai tariant, Dievas judina pasaulį ne jį stumdamas, bet jį traukdamas, tarsi būtų magnetas medžiagos pasaulyje ar mylimasis bei mylimoji dvasios pasaulyje. Platoniškoji eros galia, I. Dueringo pažiūra, esanti čia įausta į dievybės sampratą [33]. Todėl Aristotelis ir galėjo pirmąjį judintoją vadinti protu bei gyvenimu, o vidurinių amžių mąstytojai teikti jam net asmens bruožų.

Tai betgi, kas šioje Dievo metafizikoje yra likę nepakankamai išmąstyta, yra Aristotelio mintis, esą *pirmasis judintojas neturįs jokio veiklaus santykio su pasauliu:* jis nei grindžiąs jo buvimo krikščioniškojo kūrėjo pras-

me, nei kildinąs jo sąrangos platoniškojo žiedėjo (demiurgo) prasme. Pasaulis, Aristotelio pažiūra, esąs amžinas ne tik kaip pirminė medžiaga (prōtē hylē), bet ir kaip regima tvarka su savais dėsniais bei pavidalais. Būtybės kilimas iš nebūties Aristoteliui yra neįmanomas ir nereikalingas, kadangi ir pati nebūtis jam esanti tik gryna atotrauka (ens rationis), neturinti atitikmens anapus sąmonės. Dievas ir pasaulis stovį šalia vienas kito kaip du amžini pradmenys, tarp kurių esama tik tobulybės skirtumo: pasaulis tikrenybe tampąs, Dievas tikrenybė esąs. Tačiau ontologiškai, vadinasi, paties buvimo atžvilgiu šiedu pradmenys yra vienas nuo kito nepriklausomi: tarp jų nesą būties ir būtybės skirtumo arba anos, jau minėtos, ontologinės skirtybės, kadangi šios skirtybės Aristotelis nepažino, nepažindamas nė būtybės grindimo būtimi. Klausimas, kurį savo metu kėlė Leibnizas, „kodėl yra kas nors, o ne greičiau niekis", ir kurį M. Heideggeris laiko „pagrindiniu metafizikos klausimu"[34], *Aristotelio* mąstyme vietos nerado. O kol ontologinė skirtybė tarp būties ir būtybės lieka neatskleista, tol Dievas ir pasaulis neišvengiamai buvoja toje pačioje plotmėje: juodu abu tada yra būtybės, nors ir skirtingos savo tobulybėmis. Tačiau tobulybių sankaupa, net ir pakelta į begalybės laipsnį, nieko, kaip jau sakyta, nekeičia ontologiškai, nes ji įtaigauja tik būtybės esmę, bet ne jos buvimą. Net ir be galo tobula būtybė buvoja vis dėlto kaip būtybė. Nuosekliai tad Aristotelio mąstymas tebevyko *būtybės plotmėje* ir todėl susiklostė metafizika kaip būtybės mokslu (epistēmē tou ontos hē on). Tai ir įgalino Aristotelį įjungti Dievą į metafizikos plotą. Aristoteliškoji Dievo *metafizika yra baigiamoji būtybės apmąstymo išvada*. Čia metafizika iš tikro savaime virsta filosofine teologija, vis tiek kokiu vardu ją vadintume.

Pagrindiniai aristoteliškosios Dievo metafizikos bruožai yra pasilikę kiekvienoje vėlesnėje Dievo metafizikoje, ypač scholastinėje: „Dievo metafizika jai, kaip ir Aristoteliui, yra būtybės mokslo tęsinys",— teigia filosofijos istorikas J. Hirschbergeris[35]. Sakysime: kosmologiniai Dievo buvimo įrodymai (ex motu, ex ratione causae sufficientis, ex possibili et necessario) yra esmėje aristoteliški, nors ir papildyti Avicenos ir Maimonido mintimis. Nuostabiausia tačiau, kad scholastinėje Dievo metafizikoje yra pasilikęs ir Aristotelio teiginys, esą dievybė neturinti veiklaus santykio su pasauliu. Šį teiginį Tomas Ak-

vinietis net praplėtė mokydamas, kad Dievas iš viso neturįs *tikrovinio* (realis) santykio su būtybėmis; tokį santykį *turinčios tik būtybės su Dievu*, bet *ne Dievas su jomis*: „Dievo santykiai su kūriniu nėra jame tikroviniai — non sunt realiter in ipso" (S. c. gent II, 18). Ši mintis, nors ir sudarydama nepergalimų sunkenybių, yra išlikusi scholastiniame mąstyme ligi pat mūsų dienų: „Iš savęs esančioje Būtybėje (in Esse subsistenti),— rašo jėzuitas J. B. Lotzas,— nėra jokio pagrindo tikroviniam santykiui, todėl nėra nė paties santykio, nes iš savęs esanti Būtybė, jungdamasi su aprėžtomis būtybėmis, nekinta ir tuo būdu neturi jokio tikroviniam santykiui pagrindo. Savyje esanti Būtybė kiekvienu atžvilgiu ir tiesioginiu būdu (simpliciter) yra atsieta (ab-solutum)" [36]. Kitaip tariant, Dievas pasaulio atžvilgiu yra be santykio [37]. Kaip „atsietasis" (absolvere=atsieti, atjungti, atrišti) „jis buvoja visiškai tik sau pačiam ir nieku būdu ne kitam, todėl nėra nė nukreiptas į ką nors kita (ad aliud ordinatur)" [38].

Ši mintis, *tokia nuosekli Aristotelio mąstyme*, nes čia Dievas pasaulio buvimo negrindžia ir jo tvarkos nekildina, yra visiškai svetimas kūnas scholastikai, kuri į savą *Dievo metafiziką yra įėmusi M. Maimonido teiginį*, esą kūrimas iš nebūties yra ne tik apreiškimo tiesa, bet ir prigimtojo proto išvada iš būtybės sklaidos. Tai reiškia: scholastinei Dievo metafizikai Dievas yra ir būtybės grindėjas jos buvime, o ne tik jos judintojas kaip siekinys. Tuo tarpu buvimo grindimas, būdamas kūrimas iš nebūties ir todėl nesiliaujantis Dievo veiksmas, susieja Dievą su kūriniu kuo labiausiai tikroviškai: nėra ir negali būti tikroviškesnės ir ankštesnės sąsajos, kaip teikti kam nors buvimą arba daryti, kad kas nors būtų. Jeigu tad Dievas yra pasaulio kūrėjas jo buvime, tai kaip jis galėtų neturėti tikrovinio santykio su tuo, ką jis pats iš nebūties pašaukia ir buvime laiko? Neturint kūrėjui tikrovinio santykio su savo kūriniu, ir pats kūrimas virstų netikroviniu, vadinasi, nesančiu už mūsų sąmonės. Jeigu kuriamasis santykis yra tik „ens rationis", tuomet „ens rationis" yra ir pats kūrimas. Tuomet ir kūrinys nėra savarankiška tikrovinė būtybė, o tik Dievo santykio su savimi pačiu apraiška. Dievo santykio su pasauliu paneigimas, išmąstytas ligi galo, neišvengiamai veda į plotiniškąją emanaciją. Visa tai svarstysime vėliau išsamiai. Šioje vietoje norime tik parodyti, kad teiginiai „Dievas neturi tikrovinio santykio su pasauliu" ir „Dievas kuria pasaulį iš nebūties"

prieštarauja vienas kitam ir todėl negali būti suvesti vienybėn toje pačioje mąstymo sistemoje. Štai kodėl scholastinėje Dievo metafizikoje juodu ir stovi visiškai skyrium ir padaro šią metafiziką suskilusią savo pagrinduose.

Dievo metafizika, kaip matome, apmąsto Dievą savyje arba atsietai — net ir tuo atveju, kai jis suvokiamas kaip pasaulio kūrėjas. Tiesa, jau nuo Aristotelio laikų metafizika priskiria Dievui eilę mūsosios plotmės savybių, kaip tiesa, gėris, grožis, meilė, galybė, protas, valia, laisvė ir t. t. Tačiau visos šios savybės yra ir gali būti Dievui teikiamos tik analogiškai. Tuo tarpu analogija įgyja prasmę tik tada, kai tai, kam ji taikoma, tam tikru būdu buvoja mūsų plotmėje: kas mūsų plotmės nepaliečia, to nė analogija nepaliečia. Kitaip sakant, kalbėti apie Dievą analogiškai galima tik tada, kai jis yra *santykyje* su žmogumi, iš kurio plotmės juk visos analogijos ir yra imamos. Be santykio su žmogumi Dievas būtų svarstomas tik kaip grynai transcendentus ir todėl visiškai nesuvokiamas, nes transcendencija ir reiškia bet kokio suvokimo bei *buvimo* peržengimą. Žmogus niekaip — net nė mąstymu — negali pakilti Dievo plotmėn ir svarstyti Dievą iš jojo pusės. Žmogus gali apmąstyti Dievą tik iš savo pusės, vadinasi, tik tokiu atveju, kai Dievas nusileidžia žmogaus plotmėn, sueidamas su juo į santykį ir kaip tik šiame santykyje randamas. Tai reiškia: *pažintas gali būti tiktai religijos Dievas*. Metafizikos Dievas kaip gryna atotrauka greičiau išreiškia paties žmogaus negu Dievo būseną. Visos analogijos apie Dievą transcendencijoje nieko nepasako, nes visos jos Dievo, nesančio santykyje, nepaliečia ir negali paliesti. Dievo metafizika yra nesėkmė ne tik istoriškai, bet ir esmiškai. Neapmąstydama Dievo ryšium su žmogumi, ji jo neatskleidžia nė kaip tikrovinio bei gyvojo.

Šia prasme M. Heideggeris teisingai pastebi: „Tokiam Dievui žmogus negali nei melstis, nei aukoti. Prieš Causa sui žmogus negali nei nusižeminęs pulti ant kelių, nei tokio Dievo akivaizdoje groti bei šokti“ [39]. Tiesa, Tomas Akvinietis mėgino kiekvieną metafizikos prieitą pradmenį — pirmąjį judintoją, pirmąją priežastį, būtybę iš savęs, būtiną būtybę — tapatinti su Dievu, nuolatos pastebėdamas, esą kiekvieną iš šių pradmenų visi suvokią, nusaką ir žymį *kaip Dievą*: „Hoc omnes intelligunt Deum <...>, omnes Deum nominant <...>, omnes dicunt Deum“ (plg. S. Th. I, 2). Nepaisant tačiau šių pastangų, liko

neatsakytas klausimas, kuo gi grindžiamas šisai šuolis nuo atitrauktinių pradmenų į gyvąjį Dievą, kuriam meldžiamės, aukojame, grojame ir šokame? Kokiu būdu žmogus galėtų sueiti į tokį santykį su anais pradmenimis, *jog tarp jų ir Dievo jis galėtų be niekur nieko dėti lygybės* ženklą? Kas yra anie pradmenys *man*, jei jie yra *mano* Dievas, kadangi religijos Dievas ir tegali būti „mano Viešpats ir mano Dievas" *(Jn 20, 28)?* Šio klausimo Dievo *metafizika neatsakė ir todėl minėto šuolio* logiškai nepateisino bei nepagrindė. Jei Tomas Akvinietis ir būtų teisus tvirtindamas, esą *pirmąjį judintoją* visi *vadina* Dievu, tai tas anaiptol dar nereikštų, kad jis ir *yra* Dievas. *Tai tinka visiems metafizikos pradmenims, kurių ji* pasiekia sklaidydama visatą. Kol metafizikos Dievas lieka *esmiškai nesusietas su žmogumi, tol jis lieka anapus* žmogiškojo buvimo ir tuo pačiu anapus religijos.

Čia tad ir glūdi priežastis, kodėl nuo B. Pascalio laikų vis aštriau imama skirti religijos Dievą nuo metafizikos Dievo. „Abraomo, Jokūbo, Izaoko Dievas, bet ne filosofų ir mokytojų Dievas",— šis įrašas Pascalio „Memorial'e" *(1654)* yra virtęs gaire *pastarajam mąstymui* Dievo atžvilgiu. Tai mąstymas, pradėtas Augustino, ėjęs per Bonaventūrą, Malebranche ir Pascalį, o Kierkegaard'o, Newmano ir Schelerio mintimi pasiekęs ir mūsų dienas. *Jis yra buvęs ir religijos filosofijos šaltinis, nes, kaip* teisingai sako M. Scheleris, „kol buvo atsidedama skirti*nai metafizikos šakai, kurios tiesioginis objektas yra* Dievo esmė bei buvimas, tol apie religijos filosofiją nebuvo *nė kalbos"* [40]. *Dievo metafizika yra kliūtis religijos* filosofijai ta prasme, kad ji neįstengia suvesti Dievo į santykį *su žmogumi ir tuo nutiesti pagrindus apmąstyti* šio santykio esmei bei jo apraiškoms.

b. Religijos fenomenologija

Tą patį — tik atvirkštiniu būdu — užtinkame ir pastangose kurti religijos filosofiją, sklaidant konkrečias religijų apraiškas tiek istorijoje, tiek asmeniniame žmogaus gyvenime. Eidama šiuo keliu, religijos filosofija, sakoma, esanti „reikalinga nefilosofinių mokslų, visų pirma religijų istorijos ir religijos psichologijos, į kurias atsirėmusi ji mėgina kelti aikštėn tai, kas savita religiniam pergyvenimui bei veikimui" [41]. Šiais žodžiais yra tiksliai nusakomas vad. fenomenologinio metodo taikymas religi-

jos sričiai, būtent: nuo apraiškų (phainomena) sklaidos eiti prie esmės sampratos; metodo, kuris, pasivadinęs „religijos fenomenologija“, nustūmė pastaruoju metu Dievo metafiziką visiškai į šalį, pats užimdamas religijos apmąstymo vidurkį. Religijos fenomenologija yra atoveika svarstymui Dievo, kaip jis yra savyje. Bet ar iš tikro ji pajėgia atskleisti Dievo ir žmogaus atoveiksminį santykį?

Fenomenologijos pradininkas yra *Edmundas Husserlis* (1859—1936). Buvęs matematikas, vėliau perėjęs į filosofiją, jis pastebėjo, kad tarp grynosios matematikos ir formaliosios logikos esama vidinio giminingumo: abi šios žmogaus mąstymo sritys augančios savo pačių dėsningumu. Ar tad nebūtų galima šitokio dėsningumo rasti ir kituose moksluose, tarp jų ir filosofijoje? Nepaisant viršinių laimėjimų, mokslai, Husserlio nuomone, gyveną vidinę krizę ta prasme, kad jie neapmąstą savų prielaidų ir todėl nesukurią tvirtų pagrindų, ant kurių jie nepajudinamai rymotų; jie didžiuojasi tik savo duomenimis, virsdami tuo būdu pozityvistiniais ir net pragmatistiniais, kadangi nesirūpiną kritiškai persvarstyti prielaidų, iš kurių jie anuos duomenis laimi. Užtat filosofijos uždavinys, pasak Husserlio, ir būtų perkratinėti mokslų pagrindus, išaiškinti esmines jų sąvokas ir tuo būdu padaryti mokslus tikrais mokslais, o ne tik priemonėmis technikai. Nuosekliai tad filosofija šiuo atžvilgiu virsta pažinimo kritika, „tiksliau sakant, gamtinio pažinimo kritika visų gamtos mokslų atveju; ji įgalina mus gamtos mokslų duomenis interpretuoti būtybės atžvilgiu teisingai ir galutinai“ [42].

Tai įvykdyti filosofija galinti betgi tik tada, kai ji susikurianti tinkamą šiam kritiniam uždaviniui metodą, kurio ligi šiol ji vis dar nesanti radusi; griežtai mokslinį metodą, vadinasi, galimą patikrinti bei pakartoti, kuriame nebūtų jokios mąstančiojo sauvalės ir kurio duomenys jungtųsi su praėjusiomis mąstytojų kartomis bei tiestų ranką būsimosioms, tuo laiduodamos filosofijai pažangą kaip ir visoms kitoms žmogiškojo pažinimo sritims. Husserlis manėsi tokį metodą radęs: „Fenomenologija reiškia mokslą arba visų mokslinių sričių sąsają; fenomenologija reiškia tačiau kartu ir net visų pirma metodą bei mąstyseną; tai skirtinai filosofinė laikysena ir skirtinai filosofinis metodas“ (p. 23).

Kaip šis metodas esti naudojamas? — Visų pirma čia klausiama daikto pavadinimo reikšmės. Sakysime: gamtos mokslai vartoja tokius žodžius, kaip „medžiaga“,

„energija", „erdvė", „laikas"; istorijos mokslai kalba apie „asmenis", „tautas", „valstybes", „žmoniją". Tačiau nei gamtos, nei istorijos mokslai nenagrinėja, ką gi galų gale reiškia žodžiai „medžiaga", „energija", „erdvė", „laikas", „asmuo", „tauta", „valstybė". Užtat šios galutinės bei tikrosios žodžio prasmės ir imasi ieškoti fenomenologija. Ji skverbiasi pro kalbinių reikšmių įvairybę, kol randa esminę reikšmę, nusakančią patį daiktą. Tai nėra lingvistinis tyrinėjimas; tai *„grynoji gramatika"*, kaip šį veiksmą vadina pats Husserlis (p. 19). Šios „gramatikos" tikslas yra ne pats vardas, bet juo žymimas dalykas. Todėl fenomenologija ir atsikreipia į dalyką, tačiau į dalyką ne kaip į mūsų patyrimo ar pergyvenimo objektą, bet kaip į esmę arba idėją, buvojančią tiek kiekviename atskirame dalyke, tiek anapus jo ir nepriklausomai nuo jo: net ir visai pasaulio masei dingus, traukos dėsnis, pasak Husserlio, nedingtų. Tuo būdu atsikreipimas į dalyką virstų fenomenologijoje *esmės įžvalga* (Wesensschau). „Fenomenologija veikia įžvelgdama ir nušviesdama, prasmę apspręsdama ir ją atskirdama. Ji palygina, skirsto, jungia, suveda į santykį, skaldo į dalis, atjungia momentus. Tačiau visa tai ji daro gryna įžvalga (in reinem Schauen)" (p. 58). Fenomenologija nėra pojūtinis stebėjimas ar tyrinėjimas, bet grynai dvasinis veiksmas, todėl Husserlio ji ir buvo laikoma „išskirtine filosofijos nuosavybe" (t. p.). Pažinti ką nors filosofiškai iš tikro reiškia tai pažinti fenomenologiškai. Tarp fenomenologijos ir filosofijos Husserlis dėjo lygybės ženklą, kaip kad jis jį dėjo tarp fenomenologijos ir moksliškumo.

Savaime suprantama, kad fenomenologija stipriai įtaigavo ir religijos filosofiją, nes ir šioje srityje, kaip ir kitur, vyravo *maišatis*. G. Niemeyeris, kalbėdamas apie religijos filosofijos metodus bei klausimus, pastebi, esą „vargu ar kurioje kitoje mokslo srityje esama tokio metodinio įvairumo bei skirtingumo, klausimus keliant bei juos sprendžiant, kaip religijos filosofijoje" [43]. Tai patvirtina ir nuostabiai greitas religijos mokslų išsivystymas: vieno šimtmečio eigoje dygte pridygo įstaigų, mokymo katedrų, veikalų, organizacijų, atsidėjusių religijai tyrinėti įvairių įvairiausiais atžvilgiais. Juo labiau pasaulyje plito ateizmas, juo aistringiau religija virto mokslinio tyrimo objektu. Tai buvo aiškus ženklas, kad religinė žmogaus sąmonė gyvena gilią krizę, nes kol religija nėra abejojama, tol ji nėra nė tyrinėjama. Suklestėjęs jos tyrimas

ir sykiu plintąs jos pagrindų neigimas sąlygoja vienas kitą ir yra pati būdingiausia mūsosios istorijos apraiška. Religijos fenomenologija savaime įsijungia į šį bendrą religijos tyrimo sąjūdį, mėgindama esmės įžvalga kelti aikštėn tikrąją religijos prigimtį.

To ji tikisi pasieksianti, pasak F. Heilerio, trimis keliais: 1) apžvalgos keliu, 2) skerspjūvio keliu ir 3) gelmės keliu. Pirmoji galimybė „prasiskverbti ligi religijos esmės“ yra „apžvelgti atskiras religijas geografiškai istoriniu požiūriu“ ir mėginti išlukštenti iš jų tai, kas joms yra bendra. „Šis kelias veda labiau į plotį negu į gylį. Jis atskleidžia istorines sąsajas, atskirų religijų išsivystymą ir vienos religijos priklausomybę nuo kitos. Jis parodo religijų sistemas, kaip jos buvoja šalia viena kitos ir kuo jos skiriasi viena nuo kitos. Bet jis neleidžia aiškiau pažinti visuotinio joms bendrumo arba religijos esmės“ [44].— Antrasis kelias „yra skerspjūvio kelias: čia esti ryškinami įvairūs religijos pavidalai“, būtent: a) pagal sociologinį pobūdį —„giminės, tautos, valstybės, žmonijos religija; tradiciškai bažnytinė ir kūrybiškai individualinė religija“; b) pagal Dievo sampratą —„burtininkiškoji, polidemonistinė, animistinė, politeistinė, monoteistinė, panteistinė arba monistinė religija“; c) pagal gyvenimo pajautimą —„pasaulį teigiančioji, pasaulį neigiančioji, pasaulį valdančioji religija“; d) pagal psichologinį pobūdį —„šiapusinė ir anapusinė, pojūtinė ir dvasinė, estetinė, protinė, socialinė, dorinė ir mistinė religija“ (p. 19).— Trečiasis kelias yra skverbimasis gelmėn ratų būdu. „Čia žmonijos religija yra imama kaip visuma; žemesnioji ir aukštesnioji religija stebima ryšium viena su kita. Kiekviena apraiška yra atsekama nuo pačių paprasčiausių ligi pačių dvasingiausių lyčių. Nuo viršinių reiškinių stengiamasi eiti į vidų iki pergyvenimų ir galop ligi mąstomojo objekto“ (t. p.). Trys ratai esti čia peržengiami: „pojūtinis pasaulis“ arba „institucinis religijos pradas; minčių pasaulis arba protinis pradas; galop psichinio pergyvenimo pasaulis“ arba „mistinis religijos pradas“ (t. p.). Visų šių ratų vidurkyje, juos peržengus, randamas „religijos objektas“ arba „dieviškoji tikrovė“ (t. p.). Šių pastangų išdava esąs atskleidimas „tobuliausios religijos“, kurioje „yra sujungti instituciškai kultinis, protinis ir mistinis pradai ir kurioje aprėžta būtybė yra pasiekusi kuo didžiausią artumą neribotai Paslapčiai“ (p. 21). Trumpai tariant, religinis reiškinys istorijoje yra feno-

menologijos išeities taškas ir ateities gairė. Ne kiekvienas iš minėtų trijų kelių yra vienodai vaisingas: tai pripažįsta ir religijos fenomenologai. Tačiau kiekvienas siekia to paties, būtent: įžvelgti religijos esmę, sklaidant religinį reiškinį.

Kaip šių kelių aprašymas rodo, fenomenologija atsideda religijai tik tiek, kiek ji yra žmogiškoji apraiška. Nes ar mes religiją apžvelgsime geografiškai bei istoriškai, ar apibūdinsime bei surūšiuosime jos pavidalus, ar galop žiūrėsime į jų gausą kaip vienybę ir atseksime šios vienybės išsiskleidimą, visur čia turėsime reikalo tik su žmogumi bei jo veikla. *Dievas kaip religinių apraiškų* pagrindas ir dalyvis pradingsta iš mūsų akiračio neišvengiamai, nes fenomenologija pradeda juk reiškiniu. Dievas tačiau nėra reiškinys, kuris leistųsi sklaidomas bei gvaldomas. Todėl mes ir teigiame, kad fenomenologija nėra pajėgi pasiekti religijos esmės kaip Dievo in žmogaus santykio, kadangi ji pačia savo prigimtimi yra priversta išjungti Dievą iš savo įžvalgų ploto. Išjungus gi Dievą, religija lieka grynas žmogiškas padaras. Be abejo, mes galime šį padarą aprašinėti bei tyrinėti. Tačiau kadangi jis savo esme yra dvipolis santykis ir buvoja tik šių dviejų polių nešamas, tai santykinio jo pobūdžio nepaisymas savaime jį iškreipia ir tuo pačiu užtveria fenomenologijai kelią į tikrąją jo prigimtį. Iškreiptas reiškinys juk negali būti kelias esmės įžvalgai; iškreiptas reiškinys rodo ir iškreiptą esmę. Kaip Dievo metafizika nieko nepasako apie žmogų religijoje, *kadangi ji susitelkia tik aplink Dievą*, taip religijos fenomenologija nieko nepasako apie Dievą, *kadangi ji susitelkia tik aplinkui žmogų*. O religijos nėra nei be Dievo, nei be žmogaus. Mes neturime nei tik dieviškųjų apraiškų, kurias galėtume suvokti, atsieję jas nuo žmogaus, nei tik žmogiškųjų apraiškų, kurias galėtume vadinti religinėmis, atsieję jas nuo Dievo. Užtat religijos fenomenologija yra toks pat religijos filosofijos klystkelis kaip ir Dievo metafizika: kiekviena iš jų palieka užu savo *apmąstymo sienų antrąjį religijos kaip santykio* polių. Tai turininis religijos filosofijos trūkumas, kuris visą šį metodą galų gale padaro nevaisingą.

Tačiau religijos fenomenologijoje slypi dar ir loginė yda, kuria serga Husserlio pastanga, būtent: galinis šio metodo taškas buvoja jau pradiniame taške; esmės įžvalga čia nėra išvada, o prielaidinė išeitis; esmę, kurią siekiama pažinti, jau naudojama kaip mastą apspręsti pa-

čiam reiškiniui; pradžia ir pabaiga čia yra viena ir ta pati. Tokį gi mąstomąjį vyksmą, kurio pabaiga glūdi jo pradžioje, vadiname *ratilu* (circulus). Ir štai fenomenologija pasirodo esanti ištisas didžiulis ratilas. Religijos fenomenologijoje šis ratilas išeina aikštėn ypač akivaizdžiai. Religijos fenomenologija imasi, kaip sakyta, sklaidyti religinį reiškinį: tai esąs jos išeities taškas ir eities gairė. Iš tikro betgi yra kaip tik atvirkščiai: ne religinis reiškinys įgalina religijos esmės įžvalgą, bet jau turima — tokia ar kitokia — religijos samprata įgalina tyrinėtoją tam tikrą reiškinį suvokti *kaip religinį*. Šią loginę ydą gražiai atskleidžia magijos pavyzdys.

Ar magija yra *religinis* reiškinys? — Atsakyti į šį klausimą yra įmanoma tik tada, kai visų pirma žinome, kas yra religija. Jei religijos esmę regėsime gamtos įsielinime, tai magija bus aiškus religinis reiškinys ir įsiglaus į religijos plotą, nes maginiais veiksmais žmogus prabyla į gamtą kaip į protingą būtybę. Žodis čia yra tarpininkas tarp mago ir gamtos, todėl aiškiai rodo, kad gamta magijoje yra pergyvenama asmens prasme, nes tik asmuo gali būti prakalbintas. Štai kodėl 19 šimtmečio religijos mokslininkai magiją ir laikė tikru religiniu reiškiniu: animistinė religijos samprata, vyravusi anuo metu, to būtinai reikalavo. Jeigu tačiau religiją suprasime kaip garbinamąjį žmogaus nusilenkimą absoliutinei Galybei arba Būčiai, tai magija anaiptol nebus religinis reiškinys, kadangi magijoje aiškiai išeina aikštėn žmogaus noras gamtą apvaldyti. Mago žodis yra ne garbinamasis, bet kerimasis: magas mėgina gamtą užkerėti, kad ji jam pasiduotų gydydama ligą, silpnindama priešą, teikdama vaisingumo moteriai ir dirvai. Tai, ko aukštesnės kultūros žmogus siekia mokslo bei technikos priemonėmis, pirminis žmogus bando pasiekti kerimuoju žodžiu. Skiriasi keliai, bet ne norai ir tikslai: palenkti gamtą žmogaus tarnybai. Dėl šios priežasties dauguma dabartinių religijos mokslininkų — tarp jų ir sovietiniai — laiko magiją greičiau techniniu negu religiniu reiškiniu: magijoje jie regi mokslo užuomazgą.

Kas čia pasakyta apie magiją, tinka kiekvienam kitam reiškiniui, norint sužinoti, ar jis yra religinis. Ar malda, sakysime, yra religinis reiškinys, jei ji atliekama kaip priemonė susitelkt prieš darbą, kaip tai šiandien siūlo įmonių psichologai? Ar pasninkas yra religinis reiškinys, jei jo laikomasi norint pagydyti skrandžio žaizdas? Ar

išpažintis yra religinis reiškinys, jei ji atliekama norint pašalinti neurozes savistaba bei savisklaida? Nėra jokios abejonės, kad į visus šiuos klausimus atsakysime neigiamai. Tačiau kodėl? Kuo gi grįsime mūsąjį „ne", jei ne tuo, kad jau žinome, kas yra religinis reiškinys, ir kad minėtuose pavyzdžiuose jo kaip tik pasigendame? Tai reiškia: *reiškinys yra religinis, jeigu jis turi religijos esmę.* Šiosios neradę, tą ar kitą reiškinį ir neigiame kaip religinį. Kitaip tariant, ne religijos esmę randame sklaidydami religinius reiškinius, bet reiškinius išmatuojame religijos esme. Ieškoti religijos esmės religiniame reiškinyje yra loginė yda, vadinama „idem per idem — tas pat tuo pačiu". Tai lygu žmogaus esmės ieškoti žmoguje. Kurgi kitur ji galėtų būti, jei ne žmoguje? Tačiau iš kur žinotume, kad šisai stačiomis vaikščiojąs gyvūnas yra žmogus, jei žmogaus esmės iš tikro eitume ieškotų, o ne ją jau turėtume ir taikytume kaip mastą apspręsti, kuris gi iš gyvūnų yra žmogus, o kuris ne? Jeigu, pavyzdžiui, F. Heileris teigia, kad „magija yra profaninė", kadangi jos „objektas niekad nėra šventenybė", kad magija pasižyminti „visiška pagarbos stoka" ir kad todėl ji nesanti religinis reiškinys [45],— tai ši išvada yra galima tik tuo atveju, kai jau iš pat pradžios žinome, kas yra šventenybė. Ne magiją sklaidydami šventenybę randame ar jos nerandame, o turėdami šventenybės bent nuovoką, sklaidome magiją ir šventenybės joje nerandame, todėl magiją ir vadiname profanine.

Tuo būdu religijos fenomenologija patenka į keblią padėtį: ji ieško reiškiniuose to, ką ji iš tikro jau turi ir kuo ji savuose ieškojimuose bei savose įžvalgose vadovaujasi. Štai kodėl šį metodą mes ir vadiname ratilu ir štai kodėl šis metodas jokių ypatingų įžvalgų į religijos esmę neteikia. Be abejo, fenomenologija turi nemaža nuopelnų, religinius reiškinius aprašinėdama bei sistemindama. Tačiau religijos esmės kaip Dievo ir žmogaus santykio ji nepasiekia ir todėl religijos filosofijos atstoti negali. Religijos fenomenologija, kiek ji atsideda religiniam reiškiniui tirti, yra greičiau religijos mokslas, o ne religijos filosofija.

4. RELIGIJOS FILOSOFIJOS POBŪDIS

Tikroji religijos filosofijos plotmė, kaip matome, lieka nepaliesta nei Dievo metafizikos, nei religijos fenomenologijos. Tai savarankiška plotmė, kurią religijos filosofija savarankiškai ir apmąsto. Tačiau kas yra šis apmąstymas pats savyje? Kokį pobūdį jis įgyja bendrame filosofavimo plote? Kaip svarsto religijos filosofija savą objektą arba aną Dievo ir žmogaus atoveiksmį?

a. Metafizika ir ontologija

Jau esame sakę, kad bet kurios filosofinės šakos pobūdį apsprendžia jos objektas, religijos filosofijos atveju — religija. Nūn, kas yra religija, jau žinome, būtent pažintas ir pripažintas santykis tarp Dievo kaip būties ir žmogaus kaip būtybės. Šis santykis, kaip minėta, yra ontologinis, nes tai santykis tarp būties ir būtybės. Jeigu tad religijos esmė apsprendžia religijos filosofijos pobūdį ir jeigu pati religija yra ontologinio pobūdžio, tai tuo pačiu ji padaro, kad ir toji filosofijos šaka, kuri religiją apmąsto, įgyja ontologinį pobūdį. Trumpai tariant, *religijos filosofija pačią savo prigimtimi yra ontologija.* Šis pavadinimas betgi reikalauja dar kiek paaiškinamas bei patikslinamas.

Ontologijos vardas filosofijos istorijoje yra palyginti gana jaunas. Tai J. Claubergo (1622—1665) darinys, savo reikšme tiksliai nusakąs tai, ką Aristotelis vadino „pirmine filosofija" (prōtē philosophia), skirdamas ją nuo „antrinės filosofijos" (deutera philosophia), kurią jam sudarė fizika (physikē philosophia). „Pirminė filosofija" apmąstė bendrąsias sąvokas bei kategorijas būtybės kaip tokios, vadinasi, tai, kas tinka visam, kas yra. Vėliau Boecijus (470—525) Aristotelio „pirminę filosofiją" pavadino „metafizika", kadangi jos svarstomas objektas buvoja anapus arba viršum fizinės regimybės (meta ta physika). Tuo būdu bendrieji būtybės kaip tokios klausimai buvo apjungti metafizikos vardu ir šimtmečius svarstomi šio vardo priedangoje. Kadangi tačiau „būtybė" graikiškai vadinasi „to on", tai Claubergas buvo visiškai teisus, senąjį terminą „metafizika" pakeisdamas naujadaru „ontologija", kuris žymiai tiksliau nusako Aristotelio „pirminės filosofijos" pobūdį: „metafizika" tik formaliai nurodo, kad jos objektas buvoja nebe fizinėje plotmėje arba turi

kitą matmenį; tuo tarpu „ontologija" jau aiškiai nusako, kas jos objektas iš tikro yra, būtent būtybė kaip būtybė. Tačiau apimties arba turinio atžvilgiu abu pavadinimai yra visiškai tapatūs. Aristotelio „pirminė filosofija", Boecijaus „metafizika" ir Claubergo „ontologija" yra vienas ir tas pats apmąstymas būtybės kaip tokios.

Šia prasme, vadinasi, įprastine metafizikos prasme, religijos filosofija nėra ir negali būti ontologija, kadangi Dievas, kaip anksčiau svarstyta, nėra būtybė ir tuo pačiu negali būti metafizikos objektas. Dievo metafizika, nors ir trukusi ilgus amžius, yra graikiškoji atgyvena, prieštaringa pati savyje, nes kilusi iš Dievo ir pasaulio kaip dviejų lygiagrečiai amžinų pradmenų sampratos. Kadangi *šitokia lygiagretė yra negalima, tuo pačiu yra negalima* nė Dievo metafizika kaip skirtinas bendrosios metafizikos atvejis. Tačiau net ir formaliai svarstant nėra įmanoma Dievo patalpinti metafizikos rėmuose. Nuo Aristotelio laikų „pirminė filosofija" arba „metafizika", arba „ontologija" svarsto bendrąsias sąvokas bei kategorijas būtybės kaip būtybės. Dievas betgi neįeina į jokią sąvoką ir į jokią kategoriją: „non est in genere" (Tomas Akvinietis). Yra tiesiog loginis nesusipratimas kalbėti apie „Dievo sąvoką", nes Dievas, būdamas vienas vienintelis, negali turėti sąvokos kaip atotraukos: nuo ko gi ir ką gi atitraukę galėtume tokią sąvoką susikurti? *Tai būtų įmanoma* tik politeizmo atveju. Tačiau politeizmas yra loginė nesąmonė, tuo pačiu ir ontologinė negalimybė. Monoteizmo gi atveju „Dievas" reiškia ne sąvoką, o *vardą,* būtent tikrinį vardą, kuriuo yra pavadinamas anas Vienintelis. Neturėdamas bendrinės giminės, Dievas negali būti apibrėžtas; jis gali būti tik pavadintas. Tai primename čia todėl, kad būtų aiškiau, kodėl Dievas jokiu atveju — nei materialiai, nei formaliai — negali būti metafizikos objektas. O jeigu Dievas negali būti metafizikos svarstomas, tai religijos filosofija savaime negali būti ontologija Claubergo arba senąja metafizikos prasme.

Tačiau mūsų laikais žodis „ontologija" įgijo naują reikšmę, būtent M. Heideggerio pastangomis kurti vad. „fundamentinę ontologiją" (Fundamentalontologie)". Mat šalia sąvokos „būtybė" (ens, on) Vakarų mąstyme visą laiką yra slypėjusi ir sąvoka „būtis" (esse). Tai regėti, pavyzdžiui, kad ir tokiame mūsų dienų sakinyje: „In-*quantum ergo alicui enti esse competit, intantum ei etiam* unitas competit — taigi kiek kuriai būtybei (enti) pri-

tinka būtis (esse), tiek jai pritinka ir vienybė“[46]. Simtmečius betgi sąvoka „būtis“ buvo suprantama kaip transcendentalinė, vadinasi, peržengianti visas būtybės savybes ir visa apibendrinanti. Būdama bendriausia, ji, sakoma, glūdinti visų kitų sąvokų pagrinde ir esanti pirmoji pažinime. Būdama visuotiniausia, ji savo apimtimi esanti plačiausia, savo turiniu betgi tuščiausia, nes nusakanti gryną buvimą, neteikdama jam jokio požymio. Šią bendriausią bei visuotiniausią sąvoką ir nagrinėja metafizika bendrojoje savo dalyje. Ir štai ryšium su šitokia būties samprata M. Heideggeris kelia didžios svarbos klausimą: „Ar būties kaip bendriausios sąvokos taikymas (Ansetzung) atitinka būties esmę <...>; ar būtis galioja tiktai kaip bendriausia sąvoka <...>, o gal būtis yra visiškai kitos esmės?“[47] M. Heideggeris neneigia, kad Vakarų mąstymas suprato būtį kaip bendriausią sąvoką ir ją savo istorijoje nuolatos svarstė. Jis tik klausia, ar šitoks būties kaip bendriausios sąvokos svarstymas iš tikro yra galutinis mąstymu pasiekiamas dalykas. Kitaip tariant, ar būtis iš tikro išsisemia kaip transcendentalinė sąvoka?

M. Heideggerio atsakymas yra neigiamas: būtis negali būti tiktai transcendentalinė sąvoka arba grynai loginis būtybės apibendrinimas; ji esanti ir transcendentinis būtybės pagrindas, būtent *pagrindas apskritai,* kuris atsako į patį pradinį filosofijos klausimą, kodėl yra šis tas, o ne niekis,— todėl, kad būtis grindžia būtybę josios buvime ir tuo padaro, kad šis tas *yra.* Šia prasme, vadinasi, pagrindo apskritai prasme, Vakarų mąstymas, Heideggerio įsitikinimu, būties nesvarstęs; šia prasme būtį svarstę tik mąstytojai, gyvenę prieš Sokratą. O jau nuo Sokrato būtis įgijusi bendriausios sąvokos prasmę, dingdama iš Vakarų mąstymo kaip būtybės buvimo pagrindas. Čia tad ir glūdi M. Heideggerio priekaištas Vakarų filosofijai, esą ji pamiršusi būtį[48]. Sava būties kaip transcendentalinės sąvokos samprata ji pridengusi būtį kaip pagrindą. Dabar betgi jau laikas grįžti į pradžią ir atskleisti būtį, mąstant ją ne kaip bendriausią sąvoką, o kaip tai, kas padaro, kad yra šis tas, o ne niekis; atėjęs laikas apmąstyti patį buvimo pagrindą.

Šį būties kaip buvimo pagrindo apmąstymą M. Heideggeris ir vadina „ontologija“ apskritai arba „fundamentine ontologija“. Pamiršę būtį pagrindo prasme, Vakarai ėmėsi metafizikos, vadinasi, būtybės svarstymo. Norint tačiau atskleisti būtį kaip pagrindą, reikia imtis ontolo-

gijos — taip lygiai skirtingos nuo metafizikos, kaip būtis yra skirtinga nuo būtybės. Reikia „klausti būties esmės" ir pačią „būtį prabildinti"[49], kad ji pasakytų, ar ji esanti „grynas žodis, o jos reikšmė — tik dūmelis (Dunst), ar žodžiu „būtis" išreikštas dalykas slepia savyje Vakarų likimą" (p. 32)[50]. Pats M. Heideggeris šitokios ontologijos plačiau neišvystė; jis norėjo atsisakyti net paties „ontologijos" vardo, kadangi, kaip nusiskundė, „įvairūs mokyklinės filosofijos mokytieji primygtinai jį atmetė" (p. 31): jie pripažino ontologiją „tiktai tradicine prasme" (t. p.), vadinasi, metafizikos kaip būtybės svarstymo prasme; tačiau jie nesuprato ontologijos kaip buvimo pagrindo arba būties svarstymo.

b. Religijos filosofija kaip ontologija

Šia tad naująja arba, tiksliau sakant, M. Heideggerio atnaujintąja prasme religijos filosofija ir yra ontologija. Religijos filosofija nėra metafizika, nes Dievas nėra būtybė. Religijos filosofija gali būti tik ontologija kaip svarstymas būties pagrindo apskritai, nes jeigu būtį svarstome ne bendriausios sąvokos, o pagrindo apskritai prasme, tai turime būti nuoseklūs ir būtį tapatinti su Dievu. Nes kas kalba apie būtį ne Dievo prasme, tas kalba arba apie būtybę, arba apie transcendentalinę sąvoką. Kalbėdamas apie būtį būtybės prasme, mąstymas sujaukia pagrindą su pagrįstuoju ir tuo pačiu terminu vadina du į vienas kitą nesuvedamu dalyku. Kalbėdamas apie būtį transcendentalinės sąvokos prasme, mąstymas pasilieka tradicinės metafizikos rėmuose ir nepasiekia buvimo pagrindo, kadangi jokia sąvoka — taigi nė transcendentalinė — tokiu pagrindu būti negali. Sąvoka visados yra atotrauka. Jeigu betgi būtybė kaip pagrįstoji yra tikrovė, tai ir būtis kaip būtybės pagrindas yra tikrovė. O tikrovinis pagrindas, kuris darytų, kad būtybė yra ir būna, gali būti tik Dievas. Štai kodėl mes tarp būties ir Dievo dedame lygybės ženklą, nes būtis kaip tikrovė, kuri nebūtų nei būtybė, nei Dievas, yra išmonė.

Šitokios išmonės pavyzdys gali mums būti tolimesnis teiginys: „Iš tikro yra tik būtis, kuri visa apima, ką tik stebime ar mąstome: pasaulį ir Dievą, kūną ir dvasią, galimybę ir tikrenybę, laiką ir amžinybę"; Dievas „būtyje yra tai, kas yra savyje ir iš savęs, tuo tarpu kiekviena kita būtybė būna iš jo ir juo"; tai yra „modalinės

skirtybės (modi essendi)"[51]. Tai reiškia: esama dviejų būties būsenų: vienos, kuri būna iš savęs ir savimi (ens a se), ir kitos, kuri būna iš kito ir kitu (ens ab alio); pirmoji būties būsena vadinasi Dievas, antroji — pasaulis plačiausia prasme. Pati gi būtis esanti bendra tiek Dievui, tiek pasauliui ir apimanti juodu abu. Tačiau kaip tik čia ir kyla klausimas: kas gi yra būtis, jeigu ji iškyla net viršum Dievo? Jeigu ji yra tikrovė, tuomet Dievas yra žemesnis už ją, nes sudaro tik vieną jos būseną ir yra jos šioje būsenoje laikomas. Kokiu betgi būdu Dievas galėtų būti tuomet „iš savęs ir savimi"? Tuomet jis būtų iš būties ir būtimi. Tokiu atveju būtis virstų Dievo grindėja, padarydama jį būtybe kaip ir visas kitas būtybes ir tuo sunaikindama jį kaip Dievą. Kas iškelia būtį viršum Dievo kaip bendrą tikrovinę jungtį, tas paneigia Dievą kaip tikrovę. O jeigu būtis yra sąvoka, apjungianti tiek Dievą, tiek pasaulį, tuomet Dievas įeina į šią sąvoką arba į būties kategoriją, kas reiškia, kad mūsų mąstymas Dievą perskverbia kaip jis yra savyje, nes sugeba jam teikti sąvokos pavidalą. Šiuo atveju mąstymas iškyla viršum Dievo, padarydamas šį savo objektu tokia pat prasme, kaip ir pasaulio dalykus, kadangi teikia Dievui būties kaip visa jungiančios sąvokos lytį. Tačiau jau minėjome, kad Dievas sąvokos turėti negali, kadangi jis yra vienas vienintelis. Savo vieninteliškumu Dievas kaip tik ir peržengia visas sąvokas ir visas kategorijas. Užtat nė būties kategorija jo neapima.

Būties tad klausimas pastato mus prieš griežtą dvijulę: *arba būtis yra tik būtybę apibendrinanti sąvoka*, neturinti jokios grindžiamosios galios bei reikšmės, kadangi pati reikalauja būti grindžiama būtybės kaip kiekvieno apibendrinimo nešėja; arba būtis yra tikrovinis būtybės buvimo pagrindas ir tuo pačiu Dievas. Jokios trečios išeities iš šios dvijulės nėra ir negali būti. Atskleisti būtį reiškia atskleisti Dievą. Būtis kaip pagrindas iš tikro yra paskutinis dalykas, kurį galime mąstyti, o santykis su būtimi yra paskutinis, į kurį žmogus gali sueiti. Apmąstydami šį pagrindą ir žmogaus santykį su juo, mes tuo pačiu susiduriame su paskutine tikrove, kurios peržengti nebegalime. Nuosekliai tad ir tą filosofinę šaką, kuri apmąsto šią paskutinę tikrovę arba būtį, vadiname ontologija. O tai ir yra religijos filosofija. Ji siekia žymiai giliau negu tik aprašyti religinį veiksmą ar kritikuoti religines apraiškas, kaip tai šiandien norima religijos filoso-

fijai teikti[52]. Tikrasis religijos filosofijos uždavinys yra atsakyti į klausimą, ką reiškia grįsti būtybę jos buvime ir ką reiškia suprasti šį grindimą kaip santykį tarp Dievo ir žmogaus. Todėl būties kaip pagrindo ir būtybės kaip pagrįstosios klausimas gali būti keliamas bei atsakomas tik religijos filosofijos. Užtat ontologinis religijos filosofijos pobūdis yra jai ne atsitiktinis, bet plaukia iš paties jos objekto arba religijos esmės. To nekeičia nė pastaba, esą kiekviena religija visų pirma yra išganymas; taigi religijos filosofija turėtų ją kaip išganymą ir apmąstyti, kas ontologinį jos pobūdį pakeistų aksiologiniu: būtybė čia užleistų vietą vertybei. Bet į tai gražiai atsako P. Tillichas: „Nėra jokios išganomosios ontologijos, tačiau ontologinis klausimas glūdi išganymo klausime; todėl ir yra būtina ontologinį klausimą kelti“ [53]. Vadinasi, net ir tuo atveju, jei religiją pabrėžtume kaip išganymą, šiojo sklaida būtų taip pat ontologinė, kadangi ir pats išganymas yra būtinio pobūdžio, ką krikščioniškoji religija ypatingai pabrėžia, kas betgi yra randama ir visose religijose: perkeldama išganymą į anapusinę tikrovę, religija tuo pačiu jį suontologina tuo, kad jį nukosmologina kaip šioje tikrovėje neįvykdomą. Jokiu tad atžvilgiu religijos filosofija ontologinio savo pobūdžio išvengti negali.

Šia prasme religijos filosofija kaip tik ir turi pradžioje minėtą ypatingą reikšmę visai filosofijai. „Religijos filosofija,— kaip pastebi U. Mannas,— nėra apmąstymas kurio nors vieno objekto šalia kitų objektų, bet apmąstymas visuminio santykio su visuma apskritai. Užtat yra suprantama, kodėl idealizmo laikais, kai visumos mintis turėjo grindžiamąją reikšmę, religijos filosofija galėjo tapti visą filosofijos statinį vainikuojančiu kupolu“ [54]. Tačiau ir mūsų laikais filosofinis mąstymas vis labiau telkiasi aplinkui būtį kaip pagrindą: ne būtybė, o būtis virsta pagrindiniu filosofijos klausimu, nes filosofija įvykdo savo prasmę tik tada, kai ji būties klausia ir atsakymą į šį klausimą teikia. Būties atskleidimas reiškia galutinį filosofijos laimėjimą. O kadangi šisai atskleidimas yra įvykdomas tik religijos filosofijoje, suvokiant būtį Dievo prasme, todėl religijos filosofija ir reiškia filosofijos siekio įvykdymą. Tačiau tai ji įstengia tik tada, kai suvokia save ne kaip Dievo metafiziką scholastine prasme ir ne kaip religijos fenomenologiją vertybių filosofijos prasme, bet kaip ontologiją, svarstančią būtį būtybės pagrindo

prasme. Šitaip mes suprantame religijos filosofiją ir šitaip mėginsime ją toliau skleisti.

Būdama ontologinio pobūdžio, čia dėstoma religijos filosofija stipriai skiriasi nuo dabartinio įprasto religijos apmąstymo, kadangi jokia religijos filosofija nėra abejinga savam amžiui: arba ji savo tarpsnio dvasią įima ir ją savo pobūdžiu apreiškia, arba jai priešinasi ir skinasi naują kelią. Religinė mūsų meto dvasia yra pažymėta iš dalies moraliniu, iš dalies psichologiniu, iš dalies sociologiniu, kiekvienu atveju *antropologiniu* ženklu. Imanentinė religijos samprata, kurią anksčiau trumpai apibūdinome, yra mūsų dienomis aiškiai vyraujanti: „pergyvenimas" yra pagrindinė sąvoka, aplinkui kurią šiandien telkiasi beveik kiekvienas religijos apmąstymas. Tuo tarpu „pergyvenimas" yra esmiškai antropologinis dalykas: jis žmoguje kyla ir žmoguje pasilieka negalėdamas būti nei kito patiriamas, nei paties pergyvenimo nešėjo pakartojamas. Kadangi čia dėstoma religijos filosofija eina aiškia ontologine linkme, tai tuo pačiu ji atsidaužia į taip pat aiškią antropologinę dabarties linkmę kaip šiosios priešingybė. Tai nėra priešinimasis tyčiomis; tai savaiminga išvada iš kitokio pačios religinės problemos kėlimo bei sprendimo. Ontologinis žvilgis savaime teikia Dievui pirmenybę, nes pagrįstoji būtybė gali būti tinkamai suprasta tik pagrindo šviesoje.

c. Religijos filosofijos apimtis ir metodas

Ką religijos filosofija apima? Koks yra jos svarstymų plotas bei žvilgis į šį plotą?

Kadangi religijos filosofijos objektas, kaip sakyta, yra religija, tai šiosios apimtis savaime sutampa su religijos filosofijos apimtimi. Religijos filosofija siekia tiek, kiek siekia religija. Religija betgi yra Dievo kaip būties santykis su žmogumi kaip būtybe, suprantant šį santykį kaip žmogaus buvimo grindimą iš Dievo pusės ir kaip šio grindimo pažinimą bei pripažinimą iš žmogaus pusės. Kitaip sakant, religijos filosofija apmąsto visa, kas yra būties pagrįsta ir todėl santykio su Dievu susieta. Santykis su Dievu yra tikrasis formalus religijos filosofijos objektas arba tasai atžvilgis, kuriuo ji svarsto būtį ir būtybę. Kiek būtybė būna ryšium su Dievu, tiek ji ir įsiglaudžia į religijos filosofijos turinį. Religijos filosofija nemąsto būtybės jos *esmėje*, vadinasi, kaip šios ar kitos

būtybės, atsietos nuo santykio su Dievu. Tai uždavinys bendrosios metafizikos ar skirtinų jos dalių. Religijos filosofija apmąsto būtybę jos *buvime,* kuris ir yra ne kas kita, kaip santykis su Dievu kaip būtimi.

Savaime suprantama, kad *Dievas kaip buvimo grindėjas* užima pačią pirmąją bei pagrindinę vietą religijos filosofijos apmąstymų plote, tačiau — ne Dievas savyje, kaip jį svarstė ir tebesvarsto Dievo metafizika, bet Dievas santykyje su žmogumi. Religijos filosofijos Dievas yra *religijos Dievas,* vadinasi, su žmogumi susietasis Dievas. Tačiau kuo Dievas susisieja su žmogumi, sueidamas su juo į nesuardomą santykį? Štai pagrindinis religijos filosofijos klausimas. Mūsų atsakymas yra: tuo, kad jis grindžia buvimą žmogaus kaip Aš-būtybės. Šisai grindimas yra vadinamas *kūrimu.* Tuo būdu religijos filosofijos Dievas yra žmogaus kūrėjas. Visos Dievo sampratos, kurios nesvarsto jo kaip žmogiškosios Aš-būtybės kūrėjo, nėra pajėgios išaiškinti religijos reiškinio ir pagrįsti religijos filosofijos.

Jeigu Dievas kūrimu grindžia žmogų kaip Aš-būtybę šiosios buvime, tuo sueidamas su juo į santykį, tai savaime klausiame toliau, *kas yra šisai grindimas arba kūrimas* tiek Dievo, tiek žmogaus atžvilgiu. Formaliai žiūrint, kūrimas yra ne kas kita, kaip niekio pakeitimas būtybe. Tačiau kaip galima kalbėti apie niekį ryšium su Dievu, kadangi būtis ir niekis išskiria vienas kitą? Kokiu būdu yra įgalinamas niekis, kad jis Dievo visagalybės būtų pakeistas būtybe? Mūsų atsakymas: tuo, kad Dievas pats apréžia savo visagalybę, prisiimdamas kenotinę būseną. Kenozė kaip Dievo Kūrėjo buvimo būdas sudaro vieną iš svarbiausių religijos filosofijos problemų, kurios išsprendimas atskleidžia tiek Dievo buvojimą pasaulyje, tiek žmogaus galimybę apsispręsti Dievo akivaizdoje. Be Dievo kenozės būtų negalimas žmogaus tikėjimas, o be tikėjimo būtų negalima religija.

Kūrimu pagrįstas žmogus kaip Aš-būtybė suvokia save kaip *kūrinį.* Užtat religijos filosofija ir klausia: kas yra žmogus kaip kūrinys, buvojąs, iš vienos pusės, akivaizdoje Dievo kaip būties, iš kitos — akivaizdoje niekio kaip nebūties? Mūsų atsakymas: žmogus buvoja šių dviejų polių akivaizdoje kaip neaprėžtybė, būdamas atviras tiek Dievui, tiek niekiui ir sava laisve sugebąs apspręsti pats save. Tuo būdu laisvės problema virsta religijos filosofijos branduoliu. Ji veda į tikėjimo klausimą kaip apsi-

sprendimą Dievo atžvilgiu ir į blogio klausimą kaip nusistatymą niekio atžvilgiu.

Religijos filosofijoje tad esama dviejų pagrindinių klausimų, būtent: *Dievo* ryšium su žmogumi ir *žmogaus* ryšium su Dievu. Šie du klausimai atitinka pačios religijos dvilypumą, N. Berdiajevo gražiai išreikštą žodžiais: „Religinis reiškinys turi du veidu: tuo pačiu metu jis apreiškia ir Dievą žmoguje, ir žmogų Dievuje; ir ilgesį, kuris verčia žmogų judėti Dievo artumon, ir ilgesį, kuris veda Dievą žmogaus linkui" [55]. Šisai dvilypis religijos veidas ir šie neatskiriami Dievo ir žmogaus ilgesiai į vienas kitą apsprendžia religijos filosofijos metodą svarstyti savo objektą visados dvilypumo šviesoje, nepamirštant betgi, kad žmogaus ilgesys Dievo linkui yra atremtas į Dievo ilgesį žmogaus linkui. Štai kodėl religijos filosofiją pradėti Dievu yra ne tik pagarbos pirmenybės, bet ir paties metodo reikalavimas.

5. RELIGIJOS FILOSOFIJA IR APREIŠKIMAS

Prieš imdamiesi betgi sklaidyti šį dvilypį religijos pobūdį turinio atžvilgiu, turime visų pirma išbristi iš anos pradžioje minėtos aklavietės, į kurią patenka religijos filosofija apreiškimo akivaizdoje ir kuri užtveria jai kelią į bet kokį religijos svarstymą, nes, kaip teisingai pastebi K. Jaspersas, „tik mokslas neturi su apreiškimu nieko bendro, bet ne filosofija" [56]. Mokslui yra vis tiek, ar apreiškimo esama ir kokio jo esama, kadangi mokslas, kiek jis pasilieka savoje plotmėje, apreiškimo klausimų nesprendžia *ir negali spręsti: mokslo metodu* jie yra nepasiekiami, net jeigu savo turiniu kartais ir patektų jo sritin, sakysime, mirusiojo prikėlimas, dominąs tiek biologiją, tiek mediciną, neprieinamas tačiau nei biologiniam, nei medicininiam tyrimui. Mokslas visų pirma yra metodas, tuo tarpu filosofija visų pirma yra turinys. Todėl šiuo turiniu ji ir susisiekia su apreiškimu, rasdama jame tuos pačius klausimus, nors dažnai ir ne tuos pačius atsakymus. Ypač religijos filosofija ir apreiškimas turi tų pačių klausimų aibę.

Kaip tad religijos filosofija gali ir turi šio bendro turinio atžvilgiu nusistatyti? Jau sakėme, kad jeigu filosofija apreiškimo turinio nepaiso, tai ji negali nagrinėti nė religijos, kadangi kiekviena religija apreiškimu —

tikru ar tariamu — remiasi. Apreiškimo nepaisydama, religijos filosofija sunaikina savą objektą. Padarydama gi apreiškimą savu turiniu, ji sunaikina pati save, nes virsta teologija. Tai ir yra ana P. Tillicho keliama aklavietė, iš kurios turime religijos filosofiją išvesti, kad galėtume ją toliau vystyti religijos linkui.

a. Apreiškimas kaip filosofavimo akiratis

Kiekvienas filosofavimas vyksta *konkrečioje istorinėje* padėtyje. Nors filosofijos objektas ir yra būtybė kaip tokia, tačiau *kelias* į šį objektą niekad nėra atsietas nuo istorinių sąlygų, kuriose buvoja filosofas: jis artinasi prie būtybės kaip savo laiko ir savo erdvės augintinis. Todėl M. Scheleris ir galėjo savo metu kalbėti tiek apie „socialinę pažinimo prigimtį" apskritai, tiek apie „metafizikos sociologiją" skirtinai, pastebėdamas, kad metafizika „yra esmiškai palenkta kultūros tipams (kulturkreishaft)" [57]. Nors savo šaknimis ji ir esanti „apspręsta asmeniškai" (p. 85), vadinasi, kuriama bei palaikoma ne bendruomenės, net jeigu ši vadintųsi ir „filosofų mokykla", o metafiziko asmens (plg. p. 87), vis dėlto filosofuojąs žmogus visados jaučiasi „sutariąs su pasauliu" (p. 86) ir dalyvaująs „ligšiolinės istorinės pasaulėjautos visumoje" (t. p.). Tai reiškia: filosofas visados mąsto tam tikro istorinio akiračio rėmuose — vis tiek ar jis šį akiratį *teigdamas plėstų*, ar *neigdamas keistų*. Kiekvienu atveju jis mąsto savos istorijos matmenyje.

Ir štai Vakarų kultūros filosofui šis akiratis ir šis istorinis matmuo jau du tūkstančiai metų yra apreiškiamas Krikščionybės lytimi. Laikydama save apreiškimo religija išskirtine prasme, Krikščionybė stojo graikiškosios filosofijos akivaizdon kaip iššūkis — juoba kad ji nebuvo Vakarų kilmės. Krikščionybė atėjo iš Azijos nešina helenistinei dvasiai svetima izraeline kultūra. Vakarams yra būdinga, kad jie išvystė didžių minties sistemų, pradėjo bei stūmė priekin mokslą, sukūrė nuostabaus meno paminklų bei stilių, tačiau jie nekildino jokios reikšmingesnės religijos. Palyginta su graikų, romėnų, keltų, germanų, baltų, slavų religijomis, krikščioniškoji religija iš tikro pasirodė kaip „gelmės matmuo". Todėl Vakarų minties galynėjimasis su Krikščionybe virto gyvybiniu filosofijos klausimu, nes filosofija čia susiėjo akistaton su *savotiška mąstomojo turinio visuma*, kuri savarankiškai

aiškino pasaulį bei žmogų, skelbdama šį aiškinimą kaip galutinę tiesą ir plėsdama šios tiesos vaidmenį ligi visuotinumo. Niekur apreiškimo reikmės nelygstamumas neišeina taip griežtai aikštėn kaip Krikščionybėje. Tuo būdu apreiškimas įsiveržė Vakarų filosofavimo akiratin visa savo galia ir virto mąstymo varikliu ligi pat mūsų dienų; varikliu, kuris apsprendžia ne tik filosofinių klausimų išvadas, bet ir patį šių klausimų kėlimo *būdą:* tas pats klausimas apreiškimo akivaizdoje yra keliamas kitaip, negu jis būtų buvęs ir iš tikro būdavo keliamas prieš Krikščionybei pasirodant. „Vakarų filosofija,— sako K. Jaspersas,— negali neigti, kad koks nors didis jos srities mąstytojas, neišskiriant nė Nietzsche's, būtų filosofavęs, nebūdamas iš pagrindų susipažinęs su Biblija“ [58], vadinasi, su pagrindiniu krikščioniškojo apreiškimo šaltiniu. Ar jis šio šaltinio atžvilgiu buvo nusistatęs teigiamai ar neigiamai, nė vienu betgi atveju jis nemąstė taip, tarsi ano šaltinio iš viso nebūtų. Filosofijos susidūrimas su apreiškimu virto viena iš didžiųjų Vakarų mąstymo problemų, svarstoma bei atsakoma čia neigiamai (Tatjanas Sirietis, Tertulianas), čia teigiamai (Justinas Kankinys, Klemensas Aleksandrietis); čia palenkiant filosofiją apreiškimui kaip jo tarnaitę (Petras Damianis), čia padarant ją apreiškimo pirmtake ir jo tiesų saugotoja (Jonas Italas) [59]. Nepaisant šių svyravimų, pati problema yra likusi gyva ir mūsų dienomis, ką rodo pastarasis jos sklaidymas stambioje K. Jasperso knygoje „Filosofinis tikėjimas apreiškimo akivaizdoje“ (1963 m.). Trumpai tariant, apreiškimas krikščioniškąja lytimi yra Vakarų filosofijai *istorinė tikrovė,* pro kurią ji nieku būdu negali praeiti nepaversdama savo akiračio dirbtine atotrauka.

Tačiau galynėjimas su apreiškimu filosofijai yra neišvengiamas ir *turinio* atžvilgiu. K. Jaspersas, kuris atvirai prisipažįsta: „Aš netikiu apreiškimu“ [60], vis dėlto tvirtina, esą mes negalį būti apreiškimui abejingi „dėl didžios jo turinio svarbos“, kadangi jis yra „nepakeičiamos egzistencinės reikšmės ligi šiolei“ (t. p.). Apreiškimas, pasak Jasperso, buvęs akstinas kilti „mintims, paskatoms, veikalams, veiksmams, kurie vėliau ir be jo pasidarė žmogiškai prieinami sava tiesa“ (t. p.). Tai „galinga įtaka istorijai“, kuri paverčia apreiškimą rimtu mūsų mąstymo objektu (t. p.). Filosofiškai žiūrint, ši įtaka reiškiasi visų pirma tuo, kad Krikščionybė teikia visiškai naują metafizikos sampratą. Ligi Krikščionybės metafizika su-

kiojosi toje pačioje *būtybės* kaip tokios plotmėje, kurioje visos būtybės būna vienaprasmiškai. Todėl Aristotelis nė nenaudojo analogijos būtybei bei jos kategorijoms aprašyti[61]. Analogija yra skirtinai krikščioniškoji sąvoka, kuria *mėginama reikšti būties ir būtybės arba Dievo kaip* kūrėjo ir pasaulio kaip kūrinio mąstymas. Išnirus gi *būties* sąvokai, nepažįstamai graikiškajam mąstymui, išskyrus priešsokratinį tarpsnį, jei *M.* Heideggeris jį teisingai aiškina, metafizika pakito iš pagrindų, nes čia atsivėrė dvi buvimo plotmės, nesuvedamos viena į kitą: būtis būna ne ta pačia prasme kaip būtybė. Todėl ir metafizika, Krikščionybės įtaigaujama, savaime buvo verčiama peržengti *pati save ir virsti ontologija, norėdama apmąstyti* ne tik būtybę, bet ir būtį kaip būtybės buvimo pagrindą. Ji turėjo atsakyti į klausimą, kas yra būtybės grindimas jos buvime. Tuo pačiu išniro ir tasai vėliau Leibnizo nusakytas klausimas, kodėl yra šis tas, o ne greičiau niekis; klausimas, kuris šiandien yra laikomas pagrindiniu metafizikos klausimu ir kuris savo kilme yra įmanomas tik krikščioniškajame akiratyje, nes klausti, kodėl būtybė iš viso *yra, reiškia mąstyti galimybę,* kad jos kaip tokios galėtų ir nebūti, kas yra įmanoma krikščioniui, bet kas buvo neįmanoma graikui: būtybės buvimo atsitiktinybė (contingentia) yra taip pat skirtinai krikščioniškoji sąvoka, savaime išplaukusi iš būtybės grindimo būtimi.

Šitoks Vakarų metafizikos pakitimas apreiškimo įtakoje savaime skatina filosofiją vienaip ar kitaip atveikti į šios įtakos pažadintas sampratas. Filosofijai, pasak W. Weischedelio, „yra anaiptol ne vis tiek, kad jos kaimynystėje kitaip kalbama apie tiesą ar kad kas kita laikoma galutine tiesa. Jai nėra vis tiek, kad kitas visą tikrovę regi kitaip negu ji pati. *Filosofija visu rimtumu turi klausti,* kaip santykiauja vienas su kitu šie du būdai kalbėti apie tiesą ar net šie du pačios tiesos būdai“ [62]. Filosofija pergyvena apreiškimą kaip savotišką varžovą, kuris graso jai paneigti patį jos buvimo pateisinimą, nes apreiškimui tarus, kad tai ir tai yra galutinė tiesa, bet koks filosofijos tarimas darosi neprasmingas: jis virsta arba kartojimu, arba neigimu, t. y. klaida. Jei tu tiki, tai kam dar filosofuoji?

Bet ir egzistenciniu atžvilgiu apreiškimas supurto filosofiją ligi pat gelmių. Filosofija visados juk mėgina teikti mums atsakymus į pačius svarbiuosius mūsų būklės klausimus. Šiais atsakymais ji įsikūnija gyvenime, tap-

dama ne tik teorine pažiūra, bet ir praktine būsena. Tokia ji yra buvusi ypač graikuose — pagal Platono perteiktą Sokrato dėsnį: „Kas padoriai nefilosofuoja, ir pats nebus padorus" (Faidras, 260a—261c). „Bet štai,— pastebi K. Jaspersas,— girdime tam tikrus žmones skelbiant, kad jie iš jų tikimo apreiškimo patyrę atsakymą į mums kaip žmonėms esminius klausimus; tai mus nustebina" [63]. Filosofija suklūsta ir kartu suglumsta išgirdusi šių žmonių atsakymą į klausimus, kuriuos ji pati yra kėlusi ir į kuriuos ji yra atsakiusi; suklūsta, kad patirtų, ar apreiškimo atsakymas atitinka jos pačios atsakymą; suglumsta, nes šalia jos atsiranda kitas atsakymo šaltinis, kurio ji negali nei neigti, nei apeiti, kadangi tiek filosofijos, tiek apreiškimo kreipinys yra tas pats žmogus. Čia apreiškimas pasirodo kaip tolimesnis filosofijos varžovas, grasąs paveržti iš jos ne tik tai, *ką* ji kalba, bet ir tai, *kam* ji kalba. Žinomas Tertuliano posakis „nobis curiositate opus non est post Jesum Christum nec inquisitione post Evangelium — mums nėra reikalo ieškoti po Jėzaus Kristaus ir tyrinėti po Evangelijos" būdingai nusako apreiškimo vykdomą žmogaus paveržimą iš filosofijos: įtikėję, pasak to paties Tertuliano, mes nieko daugiau negeidžiame, tik tikėti —„cum credimus, nihil desideramus ultra credere" (De praescr. haeret. 7). Susidurdama su apreiškimu, filosofija susiduria su visiškai tikroviniu veiksniu, skelbiančiu tą patį turinį tiems patiems klausytojams. Užtat ji ir klausia apreiškimą, kaip kadaise stoikai, filosofijos atstovai, klausė Paulių, apreiškimo atstovą, Atėnuose: „Norėtume sužinoti, kas tai būtų?" *(Apd 17, 20)*.

Kokiu tačiau būdu šis filosofijos klausimas, kreipiamas į apreiškimą, galėtų būti atsakytas, kad filosofija nepatektų minėton aklavietėn? Kaip filosofija turėtų šį atsakymą priimti ir su juo elgtis, neprarasdama savęs kaip filosofija?

b. Apreiškimas kaip idėjinis turinys

Apreiškimas, kaip sakyta, visados pasirodo istorijoje nešinas tam tikru idėjiniu turiniu. Šiuo atžvilgiu jis buvoja taip lygiai, kaip ir visi kiti istoriniai pavidalai: jis yra tam tikru metu kilęs, laikosi tam tikro tarpsnio mąstysena bei tam tikros tautos kalba, skelbia savo turinį mums suvokiamu būdu, įsikūnija žodžiu bei papročiu, kad galėtų istorijoje pasilikti ir būti perteikiamas iš kartos į

kartą; apreiškimas pasidaro istorinis, tik prisiėmęs žmogiškąją lytį. Tai betgi, ką ši lytis mums turiniškai teikia, yra, sakoma, dieviškosios kilmės; tai esą atėję iš Dievo kaip jo paties žodis ar veiksmas. Užtat apreiškimo skelbėjai *ir kalba ne savo, o Dievo vardu, grįsdami savą* skelbimą nelygstamu dieviškuoju autoritetu. Todėl savo sąranga apreiškimas yra dvisluoksnis: savo istorine lytimi jis yra žmogiškas, sava kilme jis yra dieviškas. Užtat ir gnoseologinis mūsų santykis su šiais dviem apreiškimo sluoksniais yra kitoks: žmogiškąjį apreiškimo pavidalą *pažįstame*, dieviškąją jo kilmę *tikime*. Būdamas žmogiškasis istorine savo būsena, apreiškimas yra palenktas visiems pažinimo dėsniams, nes yra viena tik logika, būtent žmogiškoji, kuriai paklūsta kiekviena tiesa, net jeigu ji būtų ir dieviškos kilmės. Įėjusi istorijon, dieviškoji tiesa prisiima loginę mūsojo pažinimo sąrangą; kitaip ji negalėtų būti nei paskelbta, nei suvokta. Dieviškoji tiesa yra dieviška ne gnoseologine savo lytimi, o ontologiniu savo šaltiniu. Šį tačiau pažįstame nebe mūsojo pažinimo priemonėmis, o tikime laisvu apsisprendimu. Tikėjimo objektas apreiškimo atveju yra ne istorinis jo pavidalas, o antistorinė jo kilmė. Apreiškime susitinka Dievas kaip šaltinis ir žmogus kaip apipavidalintojas to, kas iš šio šaltinio yra ištekėję. Žmogaus suteiktą apreiškimui pavidalą pažįstame ir sava logika tikriname: Dievo siųstąją šio pavidalo tiesą tikime ir nelygstamai jos reikšmei nusilenkiame.

Dvisluoksnė apreiškimo sąranga apsprendžia ir filosofijos nusistatymą jo turinio atžvilgiu; nusistatymą, kurį būtų galima šitaip nusakyti: *filosofija galynėjasi su apreiškimo turiniu, žmogiškuoju jo pavidalu istorijoje, bet ji pasilieka už jo ribos kaip dieviškosios kilmės dalyko.* Kitaip tariant, apreiškimas patenka į filosofavimo plotą, kiek *jis yra pažįstamas, ir pasilieka už* filosofavimo pastangų, kiek jis yra tikimas. Pažįstamas jis yra gnoseologine savų tiesų sąranga; tikimas jis yra ontologine šių tiesų kilme. Apreiškimo tiesų gnoseologinė sąranga yra *žmogiška* ir tuo pačiu filosofijai prieinama. Apreiškimo tiesų ontologinė kilmė yra dieviška ir tuo pačiu filosofijai nepasiekiama, kadangi ši neturi masto skirti, kuri žmogiškai išreikšta tiesa yra dieviškos kilmės, o kuri ne. Todėl filosofija yra pajėgi svarstyti apreiškimo turinį, tapusį istoriniu, nes šis turinys jau turi žmogiškąjį pavidalą. Bet filosofija yra nepajėgi ką nors tarti apie šio turinio kil-

mę, nes ši kilmė yra laikoma dieviškąja ir tuo pačiu darosi prieinama tik tikėjimui, kuris nėra ir negali būti filosofijos sandas: filosofijos uždavinys yra pažinti, ne tikėti. Užtat apreiškimo atveju filosofija ir apsirėžia tik žmogiškuoju jo pavidalu arba idėjiniu jo turiniu istorijoje kaip jo buvojimo bei sklidimo erdvėje.

Šitoks filosofijos elgesys su apreiškimu yra galimas todėl, kad tikėjimas ar netikėjimas dieviška jo turinio kilme nė kiek neįtaigauja žmogiškos šio turinio išraiškos bei sąrangos. Filosofija nepažįsta tokios idėjos ar idėjų sistemos, kuri jai būtų neprieinama tuo pagrindu, kad kas nors *tiki, esą ši idėja ar sistema yra dieviškos kilmės*. Tai ryškiai rodo Parmenido atvejis. Nors graikų religija šventųjų raštų ir neturėjo, vis dėlto atskiri mąstytojai, atrodo, buvo įtikėję, kad ta ar kita jų mintis esanti jiems iš aukšto — mūzų ar dievų — įkvėpta, kurios jie patys nebūtų priėję ir kuri todėl peržengianti žmogaus suvokimo galią. Parmenido raštas „Apie gamtą" (apie 480 m. pr. Kristų) kaip tik ir yra tokio tikėjimo pavyzdys. Parašytas epinės poemos būdu, jis turi savotišką įvadą, kuriame Parmenidas pasipasakoja, kaip jis buvęs žirgų vežamas, lydint saulės mergaitėms (heliadėms), iš nakties namų į dienos namus; vežamas saulės, vadinasi, dievybės keliu, kurio pats žmogus rasti negalįs. Įvažiavęs į šviesos rūmus, jis buvęs meiliai sutiktas deivės — jos vardo nežinome,— paimtas už rankos ir pamokytas, kame glūdi tikrasis pažinimas. Šisai deivės pamokymas ir sudaro visą tolimesnę poemą [64].

Be abejo, galima šį įvadą aiškinti kaip poetinę priemonę; šitaip jis ir yra dažnai suprantamas. Vis dėlto W. Jaegeris įspėja mus nelaikyti jo „gryna metafora" [65] arba „nuolaida epiniam stiliui" (p. 111) ir „lengva ranka" nepastumti jo į šalį (t. p.); taip pat nežiūrėti į jį kaip į filosofo norą „save patį įspūdingai įvesti scenon: vizija paslaptingo įvykio šviesos karalijoje yra,—pasak Jaegerio,— tikras religinis pergyvenimas" (p. 114); tai vidinis dievybės patyrimas, kuris verčia filosofą „asmeniškai apreikštą tikinčiajam tiesą skelbti toliau" (t. p.); tai „religinės išraiškos perteikimas filosofine forma" (p. 115).

Mūsų reikalui nėra svarbu, ar Parmenidas iš tikro tikėjo, kad jo rašte reiškiamos mintys, kaip teigia Jaegeris, yra gautos „tiesioginiu, vienkartiniu dieviškuoju apreiškimu" (p. 111). Mums tik svarbu parodyti, kad net ir tikras Parmenido tikėjimas dieviškąja savo minčių kilme

nė kiek nepakeistų filosofijos santykio su šiomis mintimis. Net jeigu dievybė ir būtų jam apsireiškusi ir jį pamokiusi, kad esama tik būties, o nebūties nėra ir negali būti; kad mąstomasis ir esamasis objektai yra vienas ir tas pats; kad būtis neturi nei praeities, nei ateities, o tik gryną dabartį; kad yra tik būsmas, o ne tapsmas ir t. t., — tai visos šios mintys būtų ir liktų tikrasis filosofavimo objektas, toksai ir buvęs visą Vakarų mąstymo istoriją. Niekam nėra atėję nė į galvą atsisakyti filosofiškai svarstyti Parmenido raštą todėl, kad jis, jo autoriaus įsitikinimu, buvęs dievybės apreikštas. Galimas daiktas, kad tikėjimas dieviškąja savų minčių kilme turi didžią vidinę reikšmę pačiam autoriui: jis atitolina savikritiką, nes perteikiamos mintys tokiu atveju esti pergyvenamos kaip atėjusios iš aukšto, vadinasi, nesavos ir todėl neabejotinos ir nekritikuotinos. Tačiau objektyviam tokių subjektyviai įtikėtų minčių svarstymui autoriaus tikėjimas neturi nė mažiausios įtakos. Nekeisdamas gnoseologinės apreikštojo turinio sąrangos, tikėjimas dieviškąja jo kilme anaiptol nėra kliūtis filosofinei šio turinio sklaidai bei filosofiniam jo naudojimui. Štai kodėl apreiškimas žmogiškuoju savo pavidalu gali būti tikras filosofijos, pirmoje eilėje religijos filosofijos, objektas.

Parmenido raštas „Apie gamtą" nėra vienintelis, kuriame religinis tikėjimas susitinka su filosofiniu svarstymu. Visos didžiosios pasaulio religijos turi šventųjų raštų, tikimų dieviška jų kilme: induizmas — Bhagavadgitą, budizmas — Palikanoną (Tripitaka), islamas — Koraną. Šie raštai apsprendžia tiek tikinčiųjų nusistatymą Dievo, žmogaus ir pasaulio atžvilgiu, tiek jų elgesį gyvenime. Šiuo atžvilgiu jie turi anų religijų išpažinėjams tolygią reikšmę, kaip kad Biblija krikščionims — ne tik turinio, bet ir kilmės prasme, nes, Fr. Heilerio teigimu, „visose religijose, kuriose yra pripažįstamas raštų kanonas, šie raštai irgi pripažįstami dieviškais, šventais, amžinais ir nekintamais... Kur tik, sakysime, didžiosiose religijose, yra buvęs gyvas Dievo įvaizdis (Vorstellung), ten šie raštai yra buvę laikomi dieviškosios kilmės" [66].

Ir vis dėlto sakralinis visų tų raštų pobūdis nė kiek *nekliudo filosofijai imtis juos sklaidyti mėginant* susekti jų atstovaujamos pasaulėžiūros pagrindus. Tiesa, vyravus įsitikinimui, esą filosofija yra skirtinas Vakarų kultūros padaras, kitose kultūrose arba iš viso nerandamas, arba randamas tik kaip įvežtinis iš Europos, būdavo praeina-

ma pro minėtus raštus tylomis taip lygiai, kaip šiandien praeinama pro Naująjį Testamentą. Bet pastebėjus, kad filosofija anaiptol nėra grynai europinis, o bendrai žmogiškasis reiškinys, suskasta ją tyrinėti ypatingai Indijos ir Kinijos kultūrose. Ir štai šventieji šių kraštų raštai yra dabar tapę pagrindiniu jų filosofijos — tiek istorijos, tiek sistemos — šaltiniu [67]. Jau net ir Senasis Testamentas yra *naudojamas kaip izraelinės filosofijos versmė* [68]. Kodėl tad filosofija turėtų praeiti pro krikščioniškojo apreiškimo šaltinį, juo nesidomėdama, ir kokiu pagrindu ji tai darytų? Juk šio šaltinio idėjos yra tokia pat istorinė tikrovė, kaip induizmo, budizmo, islamo ir kitų religijų šventieji raštai. Krikščionių gi tikėjimas dieviška šios tikrovės kilme nieko nekeičia idėjinėje jos turinio sąrangoje.

Tuo būdu, atrodo, ir būsime išbridę iš aukščiau minėtos aklavietės, kuri graso religijos filosofijai ryšium su apreiškimu. Religijos filosofija įglaudžia apreiškimo *turinį* į savo svarstymus taip lygiai, kaip kad ji įglaudžia ir kitas žmonijos istorijoje buvojančias religines idėjas. Tuo ji atitinka religijos prigimtį, visados atsiremiančią į apreiškimą, ir todėl nenutikrovina savo objekto. Tačiau dėl to religijos filosofija anaiptol nevirsta teologija, kadangi apreiškimo turinio *kilmės* ji nepaverčia šio turinio tiesos mastu: apreiškimo turinys, gražiu C. Tresmontant'o posakiu, „yra palenktas metafizikos teismui" [69]. Apreiškime glūdinčios idėjos religijos filosofijai yra svarbios ne viršiniu Dievo autoritetu, kaip teologijai, o *vidiniu savo pajėgumu* išaiškinti tą ar kitą religinį reiškinį. Tuo religijos filosofija išgelbsti pati save kaip filosofiją. Ji artinasi prie apreiškimo vedama ne tikėjimo, bet žinojimo ir elgiasi su jo idėjomis kaip ir su visomis kitomis, kadangi net ir dieviškos kilmės atveju šios idėjos negali turėti kitokios gnoseologinės sąrangos, kaip tik žmogiškąją. Filosofijos elgesys su apreiškimu yra tolygus, vaizdžiai kalbant, elgesiui gydytojo, kuris gydytų Kristų, susirgusį, sakykime, plaučių uždegimu. Net jeigu gydytojas ir tikėtų Kristų esant tikrą Dievą, jis gydytų jį vis dėlto taip, kaip gydo ir kitus žmones, kadangi ir liga žmogiškojoje jo prigimtyje būtų tokia pat kaip ir kiekviename kūne. Šitoks elgesys anaiptol nėra dieviškosios apreiškimo kilmės neigimas, kaip ir gydytojo medicininės priemonės nebūtų Kristaus dievybės neigimas. Tai tik filosofijos prisipažinimas neturint masto išspręsti kilmės klausimui pažinimo priemonėmis ir todėl paliekant šį klausimą ti-

kėjimui, nes jeigu filosofija iš tikro būtų pajėgi atpažinti, kuri idėja yra Dievo apreikšta, o kuri ne, tuomet ji ne tik sunaikintų tikėjimą, padarydama jį nebereikalingą, bet ir taptų išganymo vykdytoja *žinojimu:* „pažinimo medis“ čia atstotų „gyvybės medį“. Nenorėdama šio gundymo pakartoti[70], filosofija tegali atsidėti turiniui, palikdama atvirą kilmės klausimą kaip turinio neįtaigaujantį ir todėl filosofijos neįpareigojantį jį spręsti ar apskritai juo rūpintis.

Šia prasme toliau ir naudosimės ta ar kita krikščioniškojo apreiškimo idėja *kaip metafiziškai pagrįsta* Dievo ir žmogaus santykiui sklaidyti. Apreiškimo turinį suprasime kaip istorinį paminklą, bylojantį žmogiškuoju būdu. Užtat juo naudosimės ne savo mintims grįsti, o tam ar kitam religijos pradui aiškinti. Tai ypač akivaizdžiai pasirodys, kai kalbėsime apie kūrimo iš nebūties ir kenozės idėjas, kurios vienintelės išaiškina tiek pasaulio sąsają su Dievu, tiek Dievo būseną pasaulyje. O antropologinėms religijos apraiškoms pavaizduoti krikščioniškasis apreiškimas kaip istorinis aruodas teiks mums nepakeičiamos medžiagos. Tuo būdu tikimės nei nepraeisią negirdomis pro apreiškimą, nei nepaversią religijos filosofijos slapta teologija.

Pirmas skyrius

RELIGIJOS DIEVO SAMPRATA

Pats pirmasis religijos filosofijos uždavinys yra atskleisti, kas yra religijos Dievas, nes ne kiekviena Dievo samprata pasirodo esanti tinkama bei pajėgi suvesti Dievą į santykį su mumis ir tuo padaryti jį religijos Dievu. R. Guardini teisingai pastebi, kad „istorinės ir psichologinės sąlygos gali įtaigauti Dievo sampratą, ją praskiesdamos, perdėdamos, iškreipdamos; galima kalbėti net apie Dievo sampratos patologiją", atsirandančią „ir labai aukštos kultūros metu" [1]. Tai reiškia: *mūsų religijos tiesa priklauso nuo mūsų Dievo tiesos*. Tik tikras Dievas gali ir mūsų santykį su juo padaryti tikrą. Todėl minėtas religijos filosofijos uždavinys atskleisti religijos Dievą *savaime virsta uždaviniu* atskleisti *tikrojo* Dievo sampratą. Tačiau kur rasti mastą, kuris parodytų, ar mūsų religijos Dievas yra tikras Dievas, ar tik stabas, tuo pačiu ar mūsų vykdomas su juo santykis yra tikra religija ar tik stabmeldybė?

Prieš atsakydami į šį klausimą ir tuo aptardami ieškomą mastą, turime pastebėti, kad šiandien ne kartą manoma, esą filosofija iš viso negalinti pasakyti, „kuri iš religijų yra tikra; filosofija kaip filosofija čia turi tylėti" (p. 37); „ji nėra pajėgi išvaduoti žmogų iš suglumimo, jį ištinkančio religijų įvairybės akivaizdoje" (p. 42); šiuo atžvilgiu filosofija buvoja „tikroje aklavietėje ir pagal savo metodą, vadinasi, pagal savo galimybes ji negali spręsti" (p. 38); „religijų gausos akivaizdoje ji turi atsisakyti teikti atsakymą į žmogų taip egzistenciškai jaudinantį tiesos klausimą" [2]. Istorijos požiūriu šis nusivylimas yra visiškai suprantamas. Mat Apšvieta mėgino rasti tikrąją religiją, eidama atrankos keliu: ji rankiojo iš visų religijų tai, kas esą geriausia. Deja, ji nepasiklausė, kas gi yra tasai mastas, kuris apsprendžia, kad tas ar kitas

dalykas toje ar kitoje religijoje esąs geriausias. Todėl Apšvietos pastangų vaisius ir buvo, pasak K. Jasperso, *„ne tikroji tiesa, apvalyta nuo istorinių atsitiktinybių, o tiktai Apšvietos praskiestų atotraukų rinkinys. Visuotinio tikėjimo šaltiniu tapo kritiškai matuojąs protas; turinys betgi dingo, žavingumas pranyko, liko tik nuvalkiotos bendrybės“* [3]. Tai atsitiko todėl, kad religijos tiesa glūdinti, kaip sako Jaspersas, „ne jos teiginių sumoje, bet jos kilmėje“ (t. p.). Išleidus gi iš akių tos ar kitos religijos *istorinę pradžią, dingsta ir jos teiginių pagrindas* kaip jų tiesos nešėjas.

Vis dėlto ši Apšvietos nesėkmė dar anaiptol neduoda mums teisės teigti, esą filosofija *esmiškai* negalinti turėti masto religijos tiesai atskleisti. Jeigu iš tikro taip būtų, tai reikštų, kad filosofija, atsisakydama duoti atsakymą į tiesos klausimą, paneigia pačią save ir kad religijos filosofija, prisipažindama esanti nepajėgi susivokti religijų gausoje, nustoja buvusi filosofija ir virsta religijų mokslu, kuris pačia savo prigimtimi iš tikro yra aprašomojo pobūdžio ir todėl nesiima spręsti apie savo objekto tiesą ar netiesą. Jeigu tačiau religijos filosofija nori būti tikra filosofinė šaka, o ne praskiestas religijų mokslo pakaitalas, tai ji religijų tiesos klausimą neišvengiamai kelia ir į jį atsako ieškodama masto šiai tiesai ir jį rasdama. Be abejo, kiekvienas mąstytojas gali šio masto ieškoti ten ar kitur; jis gali kito rastą bei siūlomą mastą keisti, tačiau jis negali iš principo atsisakyti jo kaip neįmanomo. H. R. Schlette teisingai suvokia, kad tiesos klausimas *religijų gausos akivaizdoje* yra egzistencinis klausimas. Kaip tad religijos filosofija pateisintų save pačią, atsisakydama, pasak to paties Schlette's, *šį klausimą spręsti?* Štai kodėl mes dabar ir mėginsime religijų tiesos mastą teikti — pagal aukščiau minėtą dėsnį, kad religijos tiesa priklauso nuo mūsų Dievo tiesos; religija yra tikra, kai jos Dievas yra tikras.

1. GARBINIMAS KAIP TIKROJO DIEVO MASTAS

M. Scheleris, vienas iš religijos fenomenologijos grindėjų bei atstovų, yra nustatęs tokį, kaip jis pats vadina, „esminį dėsnį“, būtent: „Kiekviena aprėžta dvasia tiki arba *Dievą, arba stabą*“ [4]. Ji tiki Dievą, kai savam religiniam veiksmui teikia tolygų objektą, būtent absoliutą; ji

tiki stabą, kai šiam veiksmui ji teikia suabsoliutintą reliatyvų dalyką: „valstybę, meną, moterį, pinigą, mokslą ir t. t.“, elgdamasi šios reliatyvybės *akivaizdoje* taip, „tarsi ji būtų Dievas“ (p. 262). Norint atitiesti šią iškrypą, reikia, pasak Schelerio, „sudaužyti žmogui stabą, kurį jis pasistatė tarp Dievo ir savęs“; tuomet jam atsivers akys, ir jis „savaime grįš prie Dievo idėjos bei tikrovės“ (t. p.). Kokiu betgi būdu būtų galima tokį stabą sudaužyti, vadinasi, parodyti, kad žmogus tiki netikrą Dievą? Tai ne psichologinis klausimas, įvairuojąs pagal kiekvieną asmenį ir todėl nesuvedamas į jokį pastovų atsakymą. Tai filosofinis klausimas, į kurį atsakius kaip tik ir būtų laimėtas mūsų ieškomas mastas, turįs atskleisti, kas Dievas, o kas stabas.

a. Teocentrinis garbinimo pobūdis

Filosofinį atsakymą tikrojo Dievo mastui aptarti teikia, mūsų pažiūra, *garbinimo* sklaida. Tik truputį kitaip nusakydami minėtą M. Schelerio dėsnį — užuot „*tikėti*“ tarkime „garbinti“,— galime juk teigti: kiekviena aprėžta dvasia garbina arba Dievą, arba stabą. Bet štai šį dėsnį ištarę, staiga suklūstame: ar iš tikro žmogaus dvasia gali garbinti *stabą?* Fakto prasme — taip, nes stabmeldybė yra per daug aiškus dalykas, kad būtų galima neigti šią galimybę. Ir vis dėlto ji trunka tik tol, kol žmogus suvokia, kas jis pats garbinime yra. O tai suvokęs jis savaime įžvelgia, kad garbinti jis gali tik tikrąjį Dievą. Kitaip sakant, garbinimas reikalauja ypatingos Dievo sampratos. Garbinimui yra anaiptol ne vis tiek, kaip Dievas yra suprantamas. O kuo ši garbinimui būdinga Dievo samprata pasižymi, žmogui nurodo kaip tik jo paties garbinamoji savimonė. Štai kodėl mes ir tikimės garbinime rasią mastą tikrajai Dievo sampratai, o tuo pačiu ir tikrajai religijai arba tikram žmogaus santykiui su tikru Dievu.

Garbinimas yra bet kurio religinio veiksmo pagrindas. Religijos filosofijoje jis užtat ir yra vadinamas „visų religinių veiksmų siela“ [5] ir net pačios „religijos esme“ [6], nes visi kiti religiniai veiksmai — prašymas, dėkojimas, aukojimas, atgailojimas — arba veda į garbinimą, arba iš garbinimo kyla kaip skirtinos jo lytys, pvz., aukojimas. Garbinime religiniai veiksmai susijungia vidinėn vienybėn ir tuo būdu akivaizdžiausiai išreiškia žmogaus santykį su Dievu, atverdami pačią jo gelmę. Niekur kitur neregėti

taip aiškiai, kas yra Dievas žmogui ir žmogus Dievui, *kaip garbinime. Tik garbinime žmogus stovi prieš Dievą* kaip prieš Dievą, kreipdamasis į jį dėl jo paties. Jeigu *prašydamas ir dėkodamas, gailėdamasis ir atgailaudamas* žmogus yra daugiau ar mažiau atsikreipęs į kurį nors dalyką, kuris nėra Dievas — į savą artimą (gyvą ar mirusį), į kūną, į sveikatą, į savęs aprūpinimą, į savą kaltę, — tai garbinime jis visas yra susitelkęs tiktai aplink Dievą. Garbinime Dievas žmogui yra tik Dievas, neatitvertas nuo jo kokiu nors tarpininku, kurio žmogus iš Dievo prašytų, už kurį jis Dievui dėkotų, kurį jis Dievui pavestų. Visi šie nedieviški religinio veiksmo sudedamieji pradai, ne sykį tokie svarbūs žmogaus gyvenimui, garbinime pasitraukia į šalį, kad neužstotų Dievo savo atsitiktinybe. Garbindamas žmogus žvelgia į Dievą ne per kurį nors dalyką, bet tiesiog, kiek Dievas yra santykyje su žmogumi. Vykdydamas kitus religinius veiksmus, žmogus įterpia ką nors trečią — daiktą ar asmenį, dorybę ar ydą, kaltę ar nuopelną. Viename tik garbinime šio trečiojo nėra. Viename tik garbinime buvoja Dievas kaip vienintelis. Štai kodėl garbinimas yra teocentrinis ne tik savo linkme, kaip prašymas, dėkojimas, aukojimas, bet jis yra teocentrinis pačia savo esme: *garbinimas ne tik krypsta į* Dievą, bet ir savo turiniu turi tiktai Dievą. Tuo garbinimas *skiriasi nuo visų kitų religinių* veiksmų *ir* tuo jis peržengia visus kitus religinius veiksmus.

Tas pat atsitinka ir su žmogumi. Ir žmogus garbinime išsivelka iš savo reikalų, rūpesčių, lūkesčių, pasilikdamas *tiktai kaip žmogus gryna savo esme*. Garbindamas jis stovi prieš Dievą ne kaip prašytojas, ne kaip dėkotojas, ne kaip aukotojas, net ne kaip kaltininkas, o tik kaip tasai, kuris yra išėjęs iš Dievo, dar nepaliestas jokio trečiojo dalyko — gero ar blogo, — įsiterpiančio tarp jo ir Dievo. Jeigu, kaip jau trumpai esame minėję ir kaip tai svarstysime vėliau išsamiai, Dievas grindžia žmogų kaip Aš-būtybę, tai garbinimas kaip tik ir perkelia šią pagrįstąją Aš-būtybę į aną grindimo akimirką, kai Dievas ir žmogus stovi vienas priešais kitą tiktai *kaip juodu:* grindėjas ir pagrįstasis. Kaip garbinamas Dievas nėra jungiamas su jokiu trečiuoju, taip ir garbinąs žmogus nesineša *jokio* trečiojo: garbintų žmogus eina vienintelis. Todėl garbinimas yra kartu ir giliausias antropocentrinis *veiksmas* — taip pat ir savo esme, o ne tik savo kilme: jis ne tik iš žmogaus kyla, bet ir išskleidžia *žmogų kaip tokį* Dievo

akivaizdoje. Garbinime žmogus yra ne tik visas susitelkęs aplink Dievą, bet ir visas atsivėręs Dievui: visas kaip žmogus be jokių jo žmogiškumo atsitiktinybių, net jeigu šios būtų jo kasdienai ir labai reikšmingos. Aukščiau minėti du religijos poliai — Dievas ir žmogus — garbinime susitinka vienas su kitu pačiu savo artybe todėl, kad susitinka tokie, kokie jie yra vienas kitam, o ne kam nors trečiajam.

Čia slypi pagrindas, kodėl žodinė garbinimo lytis yra grynas *tarimas* arba *sakymas*, paprastai susiklostąs himno pavidalu. Himno esmę, kaip teigia literatūros žinovai, sudarąs „lyrinis vadinimas (Nennen): *Aš stovi prieš Tai, prieš būtybę, suima ją savin ir vadina*“ [7]. Garbinime tai ypač ryšku. Religinių raštų mums perteikti žodinio garbinimo pavyzdžiai yra visi šios rūšies: visi jie *taria*, kad tas ir tas, taip ir taip — paprasčiausiai *yra*. Ar imsime Senojo Testamento Mozės giesmę *(Iš 15, 1—18)*, ar Deboros giesmę *(Ts 5, 1—31)*, ar Elkano žmonos Onos giesmę *(1 Sam 2, 1—10)*, ar Juditos giesmę *(Jdt 16,1—17)*, ar trijų jaunikaičių giesmę ugnies krosnyje *(Dan 3, 52—90)*, ar garbinamąsias psalmes (plg. *94, 95, 97, 99, 103, 144, 148, 150)*, ar Naujojo Testamento Marijos giesmę *(Lk 1, 47—55)*, ar Zacharijo giesmę *(Lk 1, 86—79)*, ar galop liturgines giesmes, kaip „Gloria“, „Sanctus“, „Te, Deum, laudamus“,— visur čia rasime aną sakymą bei tarimą, virstantį galų gale Viešpaties savybių bei darbų (magnalia) išskaičiavimu ir net pasakojimu, kaip tai regime 104-ojoje psalmėje, kuri ragina šlovinti Viešpatį ne kuo kitu, kaip pasakojimu: „Giedokite jam, skambinkite jam, pasakokite visus jo stebuklus“ *(Ps 104, 2)*. Ir iš tikro ji juos išpasakoja, pradėdama Dievo sandora su Abraomu ir baigdama Izraelio maitinimu mana ir putpelėmis. O kas gi yra Juditos giesmė, jei ne Dievo savybių pasakojimas: „Aukščiausiasis Viešpatie, Tu esi didis ir garbinamas dėl savo galybės. Tegu Tau tarnauja visi kūriniai, nes Tu tarei, ir jie atsirado; Tu pasiuntei savo Dvasią, ir jie buvo sukurti... Kalnai pakyla nuo savo pamatų sykiu su vandenimis, uolos tirpsta kaip vaškas nuo Tavo veido... Niekas negali atsispirti Tavo balsui“ *(Jdt 16, 16—18)*.

Būdingiausias betgi garbinimo kaip tarimo bei sakymo pavyzdys yra Pranciškaus Asyžiečio himnas „Dievo garbė“ (Lodi di Dio, 1224 m.). Čia žmogaus siela tarsi stiklo prizmė suskaldo vieną dieviškąjį spindulį į daugybę šviesų ir mėgina jas tarti kiekvieną skyrium: „Tu esi

šventas, Viešpatie Dieve; Tu esi vienintelis Dievas, kuris daro didžių dalykų; Tu esi galingas; Tu esi didis; Tu esi aukščiausias; Tu esi galingiausias; Tu esi Tėvas, dangaus ir žemės Karalius; Tu esi gėris, vienintelis gėris, aukščiausiasis gėris, Viešpats, gyvasis Dievas; Tu esi meilė; Tu esi išmintis; Tu esi nusižeminimas; Tu esi kantrumas; Tu esi gražumas; Tu esi saugumas; Tu esi ramumas; Tu esi linksmumas; Tu esi mūsų viltis ir mūsų džiaugsmas; Tu esi *teisingumas ir saikingumas*; Tu esi švelnumas; Tu esi gynėjas, apsauga ir globa; Tu esi mūsų priebėga ir stiprybė; Tu esi tikėjimas, viltis ir meilė; Tu esi didi mūsų laimė; Tu esi neapsakomas gerumas; Tu esi didis ir nuostabus, Viešpatie mano Dieve, galingasis, geraširdis ir gailestingasis *Išganytojau*"[8]. *Kaip matome, veiksmažodis* „esi" čia valdo visą šią pavadinimų srovę, nes Dievas yra; todėl ir visa, kas apie jį sakoma, taip pat *yra;* ir nėra kito žodžio žmogui Dievą tarti, kaip tik veiksmažodis „būti". Būdamas būtis, Dievas šiuo veiksmažodžiu ir yra geriausiai išsakomas. Pavadinimų aibe suskilęs žmogiškasis Dievo tarimas yra ne kas kita, kaip mūsoji pastanga išreikšti neišreiškiamybę. Tai mėginimas dalių gausa tarti visumą, sykiu betgi žinant, kad visuma anaiptol nėra suma ir kad todėl joks pasakojimas ar išskaičiavimas pilnatvės tolygiai nusakyti negali. Kiekvienas garbinamasis tarimas arba vadinimas staiga užlūžta ir *nutyla. Tyla garbinime yra ženklas, kad* begalybę tarti ligi galo yra prieštaravimas pats savyje.

Dėl šios priežasties *tyla* yra sudedamoji kiekvieno kulto kaip garbinamojo veiksmo dalis. „Tyla kulte,— sako F. Heileris,— yra giliausios pagarbos išraiška. Dievo esmė yra neištariama; jis pats yra didesnis už kiekvieną žodį; jo didybės akivaizdoje žmogus nutyla (p. 335)... Dievybės neišsakomybei bei nesuvokiamybei (ineffabile ir incomprehensibile) nėra jokios kitos kalbos kaip tik tyla"[9]. Rytų Bažnyčios vad. Jokūbo liturgijoje prieš perkeitimą kunigas kviečia tikinčiuosius: „Tenutyla kiekvienas mirtingasis, nes ateina karalių Karalius, valdovų Valdovas, *Kristus, mūsų Dievas, kad* būtų nužudytas ir virstų valgiu tikintiesiems"[10]. Ankstesniojoje Vakarų Bažnyčios liturgijoje konsekracijos metu taip pat nutildavo choras ir bet koks garsus meldimasis: šią akimirką šventykla paskęsdavo gilioje tyloje. Tai buvo nuoroda į eschatologinę tylą: Avinėliui atplėšus septintąjį antspaudą, „danguje pasidarė pusvalandį tylu" *(Apr 8, 1)*. Teisingai tad pastebi

F. Heileris, kad „esama atitikmens tarp švento žodžio ir šventos tylos“ [11]. Garbinamasis žodis baigiasi tyla, o iš gilaus nutilimo Dievo akivaizdoje kyla garbinamasis žodis, anasai „šventas, šventas, šventas“, kuris „be perstojo, dieną ir naktį“ *(Apr 4, 8)* yra tariamas visų būtybių.

Tai pirmoji garbinimo pusė, arba pirmasis sudedamasis jo pradas: žmogus stovi prieš Dievą kaip didybę ir prabyla į jį patį tuo, kad jį taria bei vadina teikdamas jo savybėms būties prasmę. Veiksmažodis „būti“ virsta pagrindiniu garbinimo žodžiu, nes nėra nieko didesnio kaip būtis. Sykiu betgi ir žmogus išeina aikštėn garbinime grynu savo žmogiškumu. Ir jis taria čia save kaip žmogų. Užtat dabar ir klausiame: kas yra šisai Dievo akivaizdoje stovįs ir jam atsivėręs žmogus? Ką ištaria žmogus *savęs atžvilgiu,* garbindamas Dievą?

b. Niekybės sąmonė garbinime

Yra didžiai būdinga, kad garbindamas žmogus taria bei vadina Dievą įvairių įvairiausiai, tačiau nutyli patį save. Kituose religiniuose veiksmuose, atskleisdamas Dievui savo rūpesčius bei reikalus (prašymas), savo pasisekimus (dėkojimas), savo kaltes (gailėjimasis), žmogus kalba apie save beveik be paliovos: „Lydėk mane savo teisybėje“ *(Ps 5, 9)*, „nekaltink manęs savo rūstybėje“ *(Ps 6, 2)*, „nebūk kurčias mano ašaroms“ *(Ps 27, 13)*, „paskubėk man padėti“ *(Ps 39, 14)*, „artėki prie mano sielos ir atpirki ją“ *(Ps 68, 19)*, „pamokyk mane vykdyti tavo valią“ *(Ps 142, 10)*. . . . Visi šie kreipiniai yra kitokio pobūdžio ir turi kitokią prasmę negu, sakysime: „Tu esi didis, Tu esi apsivilkęs didybe bei puošnumu, apsisupęs šviesa lyg apsiaustu“; „Tu ištiesei dangų kaip skraistę“; „Tu vaikščioji vėjų sparnais“; „Tu pastatei žemę ant jos pamatų“ *(Ps 103, 1—5)*; „aš skelbsiu Tave, mano Dieve, Karaliau, ir šlovinsiu tavo vardą per amžių amžius“ *(Ps 144, 1)*. Abiem atvejais žmogus kreipiasi į Dievą. Tačiau pirmuoju atveju kreipinys, pasiųstas į Dievą, grįžta atgal į patį žmogų: lydėk mane, nekaltink manęs, padėk man, išgirski mane, pamokyk mane, artėk prie manęs, atpirki mane... Antruoju atveju kreipinys į Dievą ir lieka pas Dievą: Tu esi didis, Tu esi apsivilkęs, Tu esi apsisupęs, Tu vaikščioji, Tu Dievas, Tu Karalius... Garbinamasis kreipinys nesineša su savimi jokio žmogiškojo rūpesčio, jokios padėkos, jokios kaltės, todėl ir ne-

grįžta atgal į žmogiškąją būklę, iš kurios anas rūpestis, ana padėka, ana kaltė yra kilę. Garbindamas žmogus nieko iš Dievo nenori, nes nežvelgia į save. Jis tik taria Dievą, dingdamas užu šio tarimo, tarsi paties žmogaus visiškai nebūtų. Kitaip sakant, garbinime esama tylos ne tik Dievo akivaizdoje, bet ir žmogaus akivaizdoje. Dievo akivaizdoje *žmogus nutyla. Savęs akivaizdoje žmogus save nutyli.* Tyla Dievo akivaizdoje reiškia, kaip sakėme, negalimybę tarti begalybę ligi galo. Tačiau ką reiškia tyla žmogaus atžvilgiu? Kodėl žmogus garbinime, tardamas Dievą visokeriopu būdu, nieko nepasako apie patį save?

Savo „Išpažinimuose“ Augustinas pasakojasi, kaip jis su savo motina netrukus prieš jos mirtį kalbėjęsis apie Dievą *bei būsimąjį gyvenimą ir kaip pokalbio metu juodu* kilę savo mintimi vis aukščiau, kol pasiekę būtybės tylą. Tada Augustinas suvokęs, ką ši tyla reiškianti, būtent: *sava tyla būtybė taria save kaip būtybę.* „Jei kam nors,— rašo Augustinas,— nutiltų kūno nerimastis, nutiltų žemės, vandenų ir oro vaizdai, nutiltų ir dangaus poliai, nutiltų net ir siela, save peržengdama ir savęs nemąstydama; jei nutiltų sapnai ir vaizduotės kuždėjimai, nutiltų kiekviena kalba, kiekvienas ženklas, kiekviena tampanti praeinamybė; jei visa nutiltų visiškai,— tai tuomet, kas įsiklausytų (į šią tylą.— *Mc.*), išgirstų, kaip visa sako: „Ne mes patys save padarėme, o Tasai, kuris pasilieka amžinai““ (Conf. IX, 10, 3). Tai reiškia: *būtybės tyla yra jos kūriniškumo prabilimas.* Peržengusi savo galias, savybes, apraiškas, prietapas ir pasiekusi save tiktai kaip esančią, būtybė nutyla, nes čia ji patiria, kad ji būna ne savimi pačia, o Dievu ir kad todėl neturi nieko, ką galėtų vadinti sava ir apie ką galėtų tarti, kad „yra“. Dievo akivaizdoje būtybė gali tarti tik Dievą: „*Tu* esi...“, bet ji nebegali tarti savęs: „Aš *esu*...“, kadangi buvimas yra ne jos nuosavybė, o Viešpaties dovana. Sykiu tačiau ši būtybės tyla anaiptol nėra nebylė; ji kalba sakydama savą kūriniškumą arba aną mūsų jau anksčiau minėtą ontologinę skirtybę tarp būties ir būtybės. Būtybės tyla yra šios ontologinės skirtybės savimonė. Nutilus visai kosmologinei plotmei — aplinkai, kūnui, sielos veiksmams,— prabyla ontologinė plotmė kaip pagrįstoji savame buvime ir taria, kad ji laikosi ne savimi, o Tuo, kuris yra pagrindas savyje ir todėl „pasilieka amžinai“, tuo tarpu ji pati tampa praeidama: „transeundo fit“ (t. p.).

Štai kodėl žmogus garbinime nutyli patį save. Susitikdamas su Dievu tiktai kaip Dievu ir išskleisdamas prieš jį save tiktai kaip žmogų be jokio trečiojo prado, žmogus iš tikro patiria, kad jis neturi visiškai nieko: Dievo akivaizdoje žmogus stovi kaip niekybė. Tai daugiau nei psichologinis pergyvenimas, vadinamas nusižeminimu. Be abejo, garbinąs žmogus nėra puikuolis. Tačiau esmėje niekybės patyrimas yra ontologinė žmogaus savimonė, kuri jam atskleidžia, kas jis iš tikro yra kaip būtybė, būtent *niekybė,* kadangi iš nieko yra kilęs ir niekio „erdvėje" buvoja. Šalia Dievo didybės, kurią žmogus taria aibe pavadinimų, išnyra garbinime ir žmogaus niekybė, kurios žmogus tarti nebegali ir todėl nutyla. Savęs nutylėjimas Dievo akivaizdoje yra vienintelė įmanoma žmogaus laikysena. Dar daugiau: niekybės sąmonė yra esminė sąlyga, kad žmogus galėtų Dievą tikrai garbinti, nes tik tada, kai žmogus susivokia esąs niekis, jis gali nemeluotai tarti, kad Dievas yra viskas, ir mėginti šią visumą skaičiuoti bei pasakoti dalimis. Be niekybės sąmonės žmogus niekad negalėtų atvirai tarti Dievui „Tu esi didis", nes kažkur žmogiškojoje slaptoje tūnotų kuždesys: „Bet ir aš esu nemažas". Tik kai žmogus savimi pačiu patiria, kad jis kaip būtybė yra niekis, vadinasi, kad pats buvimas yra ne jo, ir kai jis šį patyrimą išreiškia tyla savęs atžvilgiu, jis puola ant kelių ir ant veido: garbinamieji mostai, kurie, F. Heilerio pažiūra, „yra net reikšmingesni negu žodžiai" [12], yra anos ontologinės savimonės arba niekybės sąmonės regimybė.

c. *Žmogaus atsitiesimas garbinime*

Tačiau čia pat reikia pastebėti, kad ontologinė žmogaus niekybės sąmonė neturi nieko bendro su jo antropologinės tikrovės nevertingumu ar žemumu, kas ne sykį kaip tik ir yra pabrėžiama fenomenologinėse ar dorinėse garbinimo sklaidose. „Garbinimo veiksme,— rašo, pvz., J. Hessenas,— žmogus puola ant kelių. Jis tarsi paskęsta savo niekybės, negalios, nevertingumo bedugnėje... Jis suvokia savo bejėgiškumą bei silpnumą, nepergalimą savo esmės bei valios nepajėgumą. Šį ontinį savęs nuvertinimą atitinka aksiologinis: žmogus žinosi neturįs jokios vertės; jis jaučiasi Dievo akivaizdoje kaip nevertybė" [13]. Tas pat girdėti ir C. Vagaggini'o žodžiuose, pasak kurių „pirmasis garbinimo jausmas" esąs „pasivergimas (servitus) šiai

baisingai būtybei (Dievui.— *Mc.*), kuri žmogų be galo prašoksta ir prislegia"[14]. *Tai dažnai sutinkama pažiūra: regėti* ontologinę Dievo didybę antropologinėje žmogaus menkybėje. Šios pažiūros klaida yra ta, kad čia nejučiomis esti peršokama iš ontologinės plotmės į antropologinę, vadinasi, į žmogiškąją tikrovę, kuri anaiptol nėra nei bejėgė, *nei bevertė — net ir Dievo akivaizdoje.* Čia pradedama lyginti tai, kas iš viso negali būti palyginama, būtent Dievas ir žmogus, kurie yra kitokio buvimo ir kuriems todėl nei galios, nei vertės mastas netinka. Kalbėdami apie Dievo didybę ir žmogaus menkybę, mes mąstome *pirmąjį kaip būtį, kuri grindžia, o antrąjį* kaip būtybę, kuri yra grindžiama. Tai grynai ontologinis santykis, kurio šviesoje pagrįstoji būtybė iš tikro pasirodo kaip niekybė, kadangi niekis yra jos kilmės ir jos trukmės „erdvė": *žmogus buvoja aprėžtas nebūtimi.* Būdamas kūrinys, žmogus neturi nieko sava; todėl kūriniškumo sąmonė ir yra niekybės sąmonė. Tačiau šisai kūrinys turi visa, ką jam Dievas grindžiamuoju savo veiksmu yra suteikęs, nes Dievo kūrinys anaiptol nėra tuščias. Būdamas iš niekio kilęs, Dievo kūrinys yra niekybė. Tačiau būdamas tikrovinė būtybė, jis yra vertybė jau tuo, kad yra. Todėl ontologinė niekybė niekados nėra tolygi kosmologinei nevertybei.

Dar daugiau: taikydami šių dviejų plotmių skirtybes žmogui, turime teigti, kad žmogus kaip antropologinė būtybė yra pati galingiausia ir pati vertingiausia iš visų būtybių, kadangi jis yra *asmuo,* vadinasi, tikslas pats sau ir vertybė pati savyje. Šios savo vertės žmogus negali išsižadėti net nė Dievo atžvilgiu: ir garbinimo veiksme žmogus stovi prieš Dievą kaip laisvas bei kūrybiškas asmuo, kaip tikslas pats sau, negalįs niekam — net nė Dievui — būti priemone; jis stovi prieš Dievą kaip vertybė savyje, negalinti virsti nevertybe net ir didžiausio nusikaltimo atveju. Štai kodėl išmonė yra kalbėti, esą Dievas sava didybe prislegiąs žmogų ar esą žmogus sava niekybe pasivergiąs Dievui. Garbinimo veiksme yra kaip tik priešingai: ne bejėgis ir bevertis, ne prislėgtas ir pasivergęs žmogus taria Viešpačiui „Tu didis", bet aukščiausios vertės, kūrybinės galios ir laisvo apsisprendimo vedamas, nes garbinimo vertas *turi būti ne tik garbinamasis,* bet ir garbintojas. Stabas yra nevertas būti garbinamas, vergas nevertas yra garbinti; abiem atvejais todėl, kad tuo yra išniekinama antropologinė žmogaus kilnybė — būti asmeniu, vadinasi, tikslu savyje ir vertybe savyje. O ši kilnybė

reikalauja nenulinkti prieš nieką, kas buvoja toje pačioje plotmėje. *Tik laisvės ir vertės sąmonė padaro, kad garbinimas yra nemeluotas.* Stabą garbinti reiškia meluoti todėl, kad jo vertė yra arba žemesnė negu asmens (daikto atveju), arba mažų mažiausiai lygi asmeniui (žmogaus — sakysime: senovinio karaliaus — atveju). Vergui garbinti reiškia meluoti todėl, kad jo laisvė yra sutrypta; todėl garbinamasis jo veiksmas kyla iš prievartos — bent psichologine prasme — ir užtat taip pat pažeidžia žmogiškąjį kilnumą. Garbinimas yra tikras tik tuo atveju, kai jis krypsta į tikrąjį Dievą ir kyla iš tikrojo žmogiškumo, kuris laikosi savo laisve ir savo verte.

Štai kodėl garbinimas visados prasiveržia džiūgavimo lytimis: giesmėmis, muzika, šokiais, eitynėmis. Čia žmogus gieda Dievui himną ne tik pats, bet kviečia jį giedoti ir kitus pasaulio padarus, kaip tai gražiai nusako 148-oji psalmė arba trijų jaunikaičių giesmė, kur šlovinti Viešpatį skatinami saulė, mėnulis ir žvaigždės, „banginiai ir visos jūros gelmės; kruša, sniegas, ledai, audros vėjai, kalnai ir visi kauburiai, vaismedžiai ir visi kedrai, žvėrys ir visi gyvuliai, šliužai ir sparnuočiai" *(Ps 148, 7—10)*; „lietūs ir rasos", „ugnis ir karštis", „šaltis ir šilima", „žaibai ir debesys", naktys ir dienos", „šviesa ir tamsa" *(Dan 3, 64—72)*,— taigi visa gamta su savo jėgomis, apraiškomis, pavidalais, daiktais. Džiūgavimas yra savaiminga garbinimo lytis, aiškiai rodanti, kad žmogus čia ne tik nusilenkia, bet ir atsitiesia; kad Dievo didybė jo kilnybės ne tik nenuslegia, bet jį pakelia ir pastato visos kūrinijos priekyje kaip šiosios atstovą bei kalbėtoją jos vardu. Džiūgavimas kaip garbinimo regimybė kyla iš žmogiškosios pilnatvės ir visu akivaizdumu apreiškia antropologinę jos kilnybę. Prasmingai tad J. Hessenas mėgina apibrėžti žmogų kaip „ens adorans — garbinančiąją būtybę"[15], vadinasi, kaip būtybę, kuriai garbinimas anaiptol nėra atsitiktinybė, bet priešingai, jos gelmių išraiška, apreiškianti šių gelmių galingumą bei turtingumą, kurie džiūgavimu kaip tik ir išeina aikštėn visu ryškumu, nes džiūgauti pajėgia tik tas, kas savyje yra vertingas. Nevertybė visados yra bedžiaugsmė.

Sklaidydami tad garbinimą kaip religinį veiksmą, randame jame du esminius pradus: 1) Dievo kaip grindžiančiosios būties didybę ir žmogaus kaip pagrįstosios būtybės niekybę, 2) žmogaus kaip antropologinės būtybės kilnybę, kurią sudaro asmens matmuo, esąs tikslas sau ir

vertė savyje. Garbinimas yra galimas tik ten, kur šiedu pradai esti išsaugojami nepaneigti ir nesužaloti. Jie tad ir padaro, kad garbinimas virsta mastu tikrojo Dievo sampratai, o tuo pačiu ir tikram santykiui su juo arba religijai, būtent: *tikrasis Dievas yra tasai, prieš kurį žmogus gali nusilenkti kaip ontologinė niekybė ir atsitiesti kaip antropologinė kilnybė.* Kiekviena kita Dievo samprata, kuri ontologinės skirtybės tarp Dievo ir žmogaus neatskleidžia ar kuri antropologinę žmogaus kilnybę ana ontologine menkybe sužlugdo, yra ne Dievo, bet stabo samprata. Trumpai tariant, tikrasis Dievas yra tasai, kuris yra vertas, kad žmogus jį garbintų. Užtat toliau svarstydami, kas yra religijos Dievas, mes ir vaduosimės šiuo mastu, nuolatos klausdami, ar tos bei kitos sampratos siūlomas „Dievas" iš tikro yra vertas žmogaus garbės.

2. DIEVAS KAIP RŪŠIES SAVIMONĖ

Religijos filosofija nėra įpareigota atskleisti Dievo buvimo: tai metafizikos uždavinys, kyląs, kaip minėta, iš jos vidinės slinkties. Religijos filosofija atsiremia į šia slinktimi pasiektą Dievą ir apmąsto jį ryšium su žmogumi. Jos tad objektas yra ne Dievas kaip esąs savyje, bet Dievas kaip santykiaująs su žmogumi. Užtat juo labiau religijos filosofija saugo, kad šis santykiaująs Dievas išlaikytų savą tikrovę, nedingdamas arba žmogaus, arba kurios nors atotraukos dėlei, nes filosofinis religijos apmąstymas yra logiškai pateisinamas ne tuo, kad esama religijos, bet tuo, kad esama Dievo, kurio akivaizdoje religija įgyja prasmę ir pasidaro verta svarstyti. Todėl nors religijos filosofija apie Dievo buvimą ir nekalba, tačiau ji laiko jį savo prielaida bei išeitimi, be kurios ji būtų taip lygiai beprasmė, kaip, sakysime, „astrologijos filosofija". Dievo buvimas stovi ne religijos priekyje kaip siekinys — tai metafizikos atvejis,— bet jos užnugaryje kaip laimėjimas. Užtat ji ir rūpinasi, kad šis laimėjimas nebūtų prarastas.

Bet štai M. Buberis kreipia mūsų dėmesį į būdingą dabarties meto apraišką: „iš vienos pusės, puoselėti dievybės idėją kaip tikrąjį religijos reikalą, iš kitos — naikinti tikrovinį Dievo idėjos pobūdį, o tuo pačiu ir mūsų santykio su Dievu tikrovę" [16]. Modernus mąstymas, pasak Buberio, nebepakelia tokio Dievo, kuris būtų randa-

mas ne tik mumyse, bet ir už mūsų sąmonės: „tai dabartinio meto ženklas“ (p. 29). Todėl religijos filosofijai ir tenka pasklaidyti šio ženklo prasmę klausiant, ką gi reiškia teigti Dievo idėją kaip religijos reikalą ir kartu neigti ontologiškai tikrovinį šios idėjos atitikmenį.

a. Dievo ir žmogaus tapatybė

Dievo tikrovė yra pati pirmoji religijos sąlyga: religijos Dievas yra tikrovinis Dievas. Pirmu požiūriu šis teiginys atrodo esąs gryna nuodėva. Argi galėtų žmogus santykiauti ir su nesamu Dievu, vadinasi, turėti religiją, Dievui nesant? Prisiminus tačiau, kad „tikrove“ ne sykį yra vadinamas ir mūsų sąmonės turinys, net pabrėžiant, esą „psichologinė tikrovė yra daug aktualesnė, įtakingesnė ir mums artimesnė negu metafizinės esybės (Entitaeten)“ [17], bus suprantama, kodėl religijos Dievo laikymas tikrove, peržengiančia mūsų sąmonę, mūsų dienomis nėra savaime aiškus dalykas. Modernus mąstymas stipriai linksta pripažinti Dievą tikrove mūsosios sąmonės turinio prasme, bet jis taip lygiai stipriai neigia jį kaip tikrovę sąmonės peršokio prasme. Nuolatos klausdamas, ką Dievas „sako“ *manai būklei,* šis mąstymas beveik neišvengiamai sutapdo Dievą su mūsų vidaus turiniu, kuris iš tikro yra mūsų tiesiog patiriamas ir mus tiesiog įtaigauja, vadinasi, visados ką nors mums „sako“. Tokiu atveju religija virsta mūsų santykiu su Dievu kaip sąmonės turiniu, vadinasi, su Dievo idėja mumyse, neklausiant, ar ši idėja turi ontologiškai tikrovinį atitikmenį anapus mūsų vidaus, ir net aiškiai šį atitikmenį neigiant. Tuo būdu kyla vienapolė religija, sutelkta tiktai aplink žmogų. Šiame bandyme atskirti religiją nuo Dievo sąmonės peršokio prasme ir slypi M. Buberio minima mūsų amžiaus pastanga. Tai pastanga kurti vad. „autonominę religiją“, kuri, kaip ją apibūdina P. Tillichas, „nepažįsta jokio objektyvaus Dievo“ [18]. Kas tad yra tokia religija savyje ir kaip ji atitinka žmogaus asmens kilnybę? Kitaip tariant, ar yra galimas šioje „autonominėje religijoje“ garbinimas kaip kiekvienos religijos pagrindas?

„Autonominės religijos“, arba religijos be tikrovinio Dievo pradininkas yra *Liudvikas Feuerbachas* (1804—1872). Savo jaunystėje jis buvo evangelikų teologas, vėliau tapo Hegelio filosofijos šalininku, galop perėjo į antropologiją bei psichologiją. Šią savo vidaus kaitą jis

pats apibūdina trumpu sakiniu: „Dievas buvo mano pirmoji, protas antroji ir žmogus trečioji bei paskutinioji mintis". Tai trys Feuerbacho išsivystymo tarpsniai, žymį ir tris Dievo sampratas: visų pirma Dievas yra tikrovė savyje, vėliau jis susilieja su absoliutine idėja, galop jis virsta rūšiniu žmogaus atvaizdu, palikdamas savo būtinį kitoniškumą ir tapdamas tikrove, kuria esame mes patys. L. Feuerbachas buvo pirmutinis, kuris Dievą perkėlė į žmogų tikėdamasis, kaip netrukus matysime, tuo padaryti žmogų subrendusį arba pilnametį. Tačiau, prasmingai pastebi B. E. Benktsonas, esą „yra nepaprastai nuostabu, kad pati pirmoji priemonė, kurios griebiasi pilnamečiu tapęs žmogus, yra paskelbti Dievą nepilnamečiu"[19]. Šią priemonę betgi suprasime pažvelgę į pagrindinį klausimą, kurį ano meto žmogus kėlė religijos atžvilgiu.

Tasai klausimas buvo: *iš kur žmogus yra ėmęs Dievo idėją?* Patenkinamo atsakymo nesugebėjo duoti nei 19 šimtmečio tikintieji, nei netikintieji. Dievo idėjos kaip įgimtos apriorinės kategorijos samprata, į kurią linko teologinė Tuebingeno mokykla (A. Guentheris, G. Hermes, J. Huhnas ir kt.), buvo per subjektyvi, kad patenkintų tikinčiuosius, ir per pigi, kad įtikintų netikinčiuosius, nes įgymiu galima išaiškinti viską, išskyrus jį patį. Šios sampratos priešingybė, esą Dievo idėja žmogui yra perteikta tradicijos keliu, tik nustūmė minėtą klausimą į praeitį, nepaliesdama jo esmės. O aiškinimas, kad Dievo idėja yra gaunama iš būtybės pradmenų sklaidos, kaip tai mokė scholastinė filosofija, buvo tuo metu rimtai nepaisomas dėl šios filosofijos nuosmukio: vokiškojo idealizmo didybės akivaizdoje scholastika atrodė tarsi švebeldžiuojąs vaikiūkštis.— Bet ir netikinčiųjų padėtis nebuvo geresnė. Tiesa, nuo Apšvietos laikų Europoje buvo jau nemaža ateistų, neigiančių Dievą kaip tikrovę; pasauliui išaiškinti „ši hipotezė buvo nebereikalinga" (Laplace). Tačiau ir šie neigėjai negalėjo atsakyti į klausimą, kokiu būdu galėjo žmonijoje susidaryti Dievo idėja, jeigu jo nėra kaip tikrovės, ir kodėl ši idėja vis dar tebesilaiko. Išsilavinimo ir apskritai kultūrinės pažangos stoka nieko neišaiškina, nes šitoks aiškinimas susikerta su istoriniu patyrimu: laiko eigoje yra buvę nuostabiai aukštų ir sykiu nuostabiai religingų kultūrų, kaip Babilonijos, Egipto, Graikijos, majų, Kinijos, Indijos ir daug kitų. Ne vienur religija yra buvusi vienintelis kultūrinės pažangos variklis. Be to, istorijoje yra žinoma eilė gilaus mokslo ir kartu gilaus

religingumo asmenų. Vadinasi, nei kultūrinė pažanga visuomenėje, nei mokslingumas asmenyje Dievo idėjos nenaikina. Dvasiškių gi apgaulės teorija yra per aiški nesąmonė, kad galėtų būti iš viso svarstoma: dvasiškiai juk yra paskesni negu Dievo idėja; jie iš jos buvimo kyla, o ne ją pačią kildina.

Tokią surizgusią ano meto padėtį vienu smūgiu kaip tik ir pašalino L. Feuerbachas. Savoje 1841 metais išėjusioje knygoje „Krikščionybės esmė" jis pateikė visiškai naują Dievo idėjos, o tuo pačiu ir religijos kilmės bei trukmės aiškinimą, kuriuo jis neneigė nei Dievo, nei religijos, kaip tai darė netikintieji, tačiau jų nė nesuvokė taip, kaip norėjo tikintieji. „Aš niekaip netvirtinu,— rašo L. Feuerbachas minėto veikalo pratartyje,— kad Dievas yra niekis, kad Trejybė yra niekis, kad Dievo Žodis yra niekis ir t. t. Aš tik parodau, kad jie yra ne tai, kas jie esti teologijos įvaizdžiuose"[20]. Tai reiškia: Dievas ir religija yra tikrovės, tik ne tokios, kokiomis jos buvo laikomos lig šiolei. Jos yra paslaptys, tačiau, Feuerbacho žodžiais kalbant, „ne užsieninės, o čiabuvės paslaptys, žmogiškosios prigimties paslaptys" (t. p.). Todėl nevalia, pasak Feuerbacho, religijos vadinti „nesąmone, niekiu, gryna išmone" (I, 22). Tiesa, „religija yra žmogiškosios dvasios sapnas. Bet juk ir sapno metu esame ne nebūtyje, ne danguje, o žemėje — šios tikrovės karalystėje; tik mes regime tikrovinius daiktus ne tikrovės ir būtinybės, o žavingoje vaizduotės ir sauvalios šviesoje. Todėl religijai aš nieko nė nedarau; aš tik atveriu jai akis arba, tiksliau sakant, jos į vidų atkreiptas akis nukreipiu į lauką; tai yra: vaizduotėje esantį objektą pakeičiu tikrovėje esančiuoju" (t. p.). Kaip vyksta ši pakaita?

Religijos aiškinimą L. Feuerbachas pradeda pastaba, kad „religija remiasi esminiu skirtumu tarp žmogaus ir gyvulio,— gyvuliai neturi religijos" (I, 35). Tai, kas kartais girdima apie dramblių ar kitų gyvulių religiją, priklauso, pasak Feuerbacho, „pasakų sričiai" (t. p.). „Tačiau kas gi sudaro aną esminį skirtumą tarp žmogaus ir gyvulio?" — klausia Feuerbachas. Atsakymą jis randa sąmonėje, bet sąmonėje griežta prasme, nes bendrą juslinę pagavą turi ir gyvuliai. Tuo tarpu sąmonė griežta prasme yra skirtina žmogaus savybė: tai rūšies arba esmės suvokimas. „Sąmonės griežta prasme,— sako Feuerbachas,— esama tik ten, kur būtybei jos rūšis arba esmė sudaro jos suvokimo objektą" (t. p.). To gyvuliui kaip tik

ir stinga. Gyvulys buvoja tik kaip individas; jis jaučia, be abejo, patį save, bet jis niekad nesuvokia savos rūšies. Žmogus tuo tarpu sugeba mąstyti save ne tik kaip individą, bet ir kaip rūšinę būtybę. Tuo būdu žmogus gyvena „dvilypį gyvenimą" (I, 36): rūšies ir individo arba, Feuerbacho žodžiais kalbant, „vidinį ir viršinį gyvenimą" (t. p.). Vidinis žmogaus gyvenimas esąs „jo santykis su sava rūšimi" arba „su sava esme" (t. p.). Gyvulys irgi vykdąs rūšies funkcijas, tačiau šiam reikalui jis privalo kito individo. Tuo tarpu žmogus galįs rūšies funkcijas „vykdyti ir be kito" (t. p.). Prie rūšies funkcijų Feuerbachas visų pirma priskiria mąstymą ir kalbėjimą. Žmogus mąstąs pats save ir kalbąs pats sau; jis čia esąs ne tik subjektas, kaip gyvulys, bet ir objektas, kuriuo gyvulys niekados negalįs tapti. „Žmogus yra sykiu ir Aš, ir Tu; jis gali pats save statyti kito vietoje" (t. p.). Tai pats svarbiausias Feuerbacho teiginys, kuriuo remdamasis jis *ir išvysto savąją Dievo bei religijos sampratą.*

Dvilypėje žmogaus sąmonės būsenoje, vadinasi, žmogaus galioje pergyventi bei mąstyti save ir kaip Aš, ir kaip Tu Feuerbachas ir randa Dievo idėjos šaltinį. Rūšies funkcijos, pasak jo, esančios neaprėžtos: mąstymas, norėjimas, jautimas esą begaliniai. „Bet koks žmogaus esmės aprėžimas yra apgaulus" (t. p.). Be abejo, save kaip individą žmogus pergyvena esant aprėžtą. Bet ši paties savęs aprėžtumo sąmonė galinti, pasak Feuerbacho, kilti tik rūšies neaprėžtumo akivaizdoje (plg. I, 43). Kitaip sakant, žmogus nešioja savyje begalybės vaizdą. Tai idealinis vaizdas, liečiąs *betgi ne žmogų kaip individą, o* žmogų kaip rūšį. Kaip individas žmogus yra aprėžtas ir netobulas; kaip rūšis jis yra neaprėžtas ir tobulas. Kaip rūšis jis yra be galo protingas, be galo geras, be galo gražus, be galo teisingas... Sąmonė kaip rūšies arba esmės suvokimas yra, pasak Feuerbacho, „galima tik prisotintoje, atbaigtoje būtybėje", tai yra „rūšinėje būtybėje" (t. p.).

Šią prisotintą bei atbaigtą žmogiškąją rūšinę būtybę Feuerbachas ir vadina *Dievu*. „Dieviškoji būtybė,— sako jis,— yra ne kas kita, kaip žmogiškoji būtybė arba, geriau sakant, žmogaus esmė, atsieta nuo individo ribų, tai yra nuo tikrovinio, kūninio žmogaus" (I, 53). Pergyvendami bei mąstydami žmogų jo neaprėžtybėje bei tobulybėje, mes pergyvename bei mąstome Dievą. Dievas nėra tikrovė anapus žmogaus ir pasaulio. „Dievas yra subjekty-

viausia ir nuosaviausia žmogaus esmė" (I, 77); tai „atsiskleidęs jo vidus, tai ištartas žmogaus Pats" (I, 51). „Ką žmogus sako apie Dievą, iš tikrųjų jis sako apie save patį" (t. p.). „Girdamas Dievo kilnybę, tu giri kilnybę savęs paties" (t. p.). Dievo garbinimas iš tiesų esąs ne kas kita, kaip garbinimas žmogiškosios rūšies tobulumo bei didybės.

Kodėl tačiau žmogus įsitikino, esą Dievas yra kita tikrovė negu jis pats? Šį žmogaus šuolį nuo savęs paties į kitą, už save aukštesnę tikrovę Feuerbachas kaip tik ir aiškina minėta žmogaus galia mąstyti bei tarti save kaip kitąjį, kaip Tu, kaip objektą. Ilgą laiką, pasak Feuerbacho, žmogus nežinojęs, kad „*Dievo sąmonė jame yra* jo esmės savimonė" (I, 51). Jis kreipęsis į šią esmę kaip į Tu ir galvojęs, esą šisai Tu buvojąs šalia jo ar viršum jo „kaip kita būtybė" (t. p.). Vienas modernus filmas, vaizduojąs gervių gyvenimą tolimoje Norvegijos šiaurėje, gali gražiai mums paryškinti šią Feuerbacho mintį. Norėdami ištirti gervių laikyseną jų pačių atžvilgiu, mokslininkai pastatė ant pievos didžiulį veidrodį ir filmavo, kaip gervė elgiasi išvydusi save pačią. Ir štai jos elgesys buvo „feuerbachiškas" visu plotu. Žingsniuodama pro veidrodį, gervė staiga išvysdavo savo pačios paveikslą; nustebusi stabteldavo, akimirką jį stebėdavo, o paskui įniršusi jį puldavo, snapu kirsdama ir sparnais tvodama. „Priešas", žinoma, atsakydavo tuo pačiu, ir taip užvirdavo aštri „kova". Kai gervė traukdavosi nuo veidrodžio keletą žingsnių atgal naujam smūgiui pasiruošti, traukdavosi ir „priešas", pranykdamas iš gervės akiračio. Tada gervė pašokdavo į šalį ir ieškodavo „priešo" užu veidrodžio. Jo ten neradusi, aprimdavo ir grįždavo į seną padėtį prieš veidrodį. Bet štai tą akimirką išnirdavo ir „priešas". Tada „kova" prasidėdavo iš naujo. Ir tai trukdavo tol, kol gervė pavargdavo ir pasitraukdavo iš „kovos" lauko. Dešimtys gervių pražingsniavo filme pro veidrodį, ir visų jų elgsena jų pačių paveikslo akivaizdoje buvo ta pati: nustebti, pulti, ieškoti ir vėl pulti.

Lygiai taip elgęsis ir žmogus savoje istorijoje. Savo sąmonėje tarsi kokiame veidrodyje jis paregėjęs savo paties kaip rūšinės būtybės paveikslą ir palaikęs jį kita, šalia jo esančia būtybe. Kadangi šis paveikslas, būdamas rūšies arba esmės vaizdas, atrodęs kaip visų tobulybių pilnatvė, todėl žmogus ir manęs, esą jis radęs aukštesnę būtybę — visa galinčią, visa žinančią, visa mylinčią, bau-

džiančią ar atlyginančią, gelbstinčią ar smerkiančią; jis ieškojęs šios būtybės užu savęs ir pasaulio, kaip gervė užu veidrodžio; jis kalbėjęsis su ja, daręs su ja sutarčių, jai meldęsis ir vadinęs ją *Dievu* nė nenujausdamas, kad tai jo paties vardas. „Žmogus garbino savo paties esmę",— teigia Feuerbachas (I, 52). Dabar betgi turį būti kitaip. Žmogus turįs suprasti savo klaidą ir religijos objektą regėti nebe už savęs, bet savyje pačiame. „Mūsų uždavinys,— sako Feuerbachas,— yra įrodyti, kad priešingybė tarp dieviškumo ir žmogiškumo yra išmonė" (I, 52—53). Ką pirmiau religija laikiusi objektyviu dalyku, dabar turį būti laikoma subjektyviu; „kas buvo regima bei garbinama kaip Dievas, dabar turi būti atpažinta kaip žmogus" (t. p.). Žmogus turįs įžvelgti, kad ankstesnė religija buvusi tik vaikiškosios sąmonės išraiška; jis turįs suvokti, kad „Dievo sąmonė yra ne kas kita, kaip rūšies sąmonė" (II, 408); kad teologijos paslaptis glūdinti antropologijoje ir kad todėl „kiekviena religijos pažanga yra vis gilėjanti žmogaus savižina" (I, 52). Ateityje žmogus turįs tai drąsiai bei atvirai pripažinti, būtent kad užu savęs ar viršum savęs jis neturįs jokio Dievo, bet kad žmogus žmogui esąs Dievas: „Homo homini deus" (II, 409). „Šitoks atviras išpažinimas bei prisipažinimas" ir būsiąs, pasak Feuerbacho, „neišvengiamas istorijos posūkis" (II, 408), kuris atskleisiąs subrendusią žmogaus savimonę.

Tai ir buvo Feuerbacho atsakymas į klausimą, iš kur *žmogus ėmęs Dievo idėją: jis radęs ją pats savyje*, tačiau ne kaip idėją objektyvinės tikrovės, esančios kita negu žmogus, bet kaip idėją tikrovės, esančios pačiame žmoguje *ir vadinamos rūšimi arba esme. **Dievo idėja yra klaidingai suobjektyvinta rūšinė žmogaus savimonė.*** Ji nėra gryna išmonė ar nesąmonė, nes ji turinti tikrovinį atitikmenį, būtent žmogaus rūšį. Bet ji yra įvaizdis bei sapnas ta prasme, kad ji manosi atitinkanti ne rūšies vaizdą pačiame žmoguje, o kažkokį objektą anapus jo sąmonės.

Savo metu ši Feuerbacho teorija buvo sutikta kaip didžiulis žmogaus išlaisvinimas. „Reikia būti pačiam pergyvenusiam jos įtaką,— liudija Fr. Engelsas,— kad galėtum visa tai suprasti. Susižavėjimas buvo visuotinis. Visi mes staiga tapome feuerbachininkais" [21]. Sampratoje, esą Dievas yra ne kas kita, kaip tobulas rūšinis žmogus, buvo įžiūrėtas naujas pradmuo, turėjęs būti žymiai vaisingesnis negu grynas Dievo neigimas. Suvokdamas, kad santykis su tariamai anapusiniu Dievu iš tikro esąs tik santykis

su savimi pačiu, žmogus pasiekiąs naują savimonės laipsnį. Ateizmas virstąs žmonijos brandos tarpsniu, kuriuo atveriamas naujas istorijos laikotarpis kaip pradžia tikrojo žmogaus būvio pasaulyje, nes kol žmogus tikįs anapusinį Dievą, ieškodamas jo viršum pasaulio, tol jis visko laukiąs iš jo: į jį sudedąs savo viltis, juo grindžiąs savo dorovę, jo palaimos prašąs saviems darbams. Tuo tarpu suprasdamas, kad visa tai yra tik klaidinga perkėla (projectio), kad visa tai buvoja jame pačiame kaip rūšinėje būtybėje, kad Dievo didybė, galybė ir išmintis yra iš tikro paties žmogaus didybė, galybė ir išmintis,— visa tai suprasdamas žmogus susigrąžinąs aną perkėlimą į save patį ir tampąs nepriklausomas nuo įsivaizduotos anapusinės būtybės: jis atsistojąs ant savo paties kojų, pradedąs mąstyti save patį, save patį apspręsti ir pagal save patį elgtis. Ir iš tikro, jei anapusinio Dievo nėra, tai nėra nė anapusinio gyvenimo kaip būklės, kurioje įvyktų mūsų viltys; taip pat nėra tokiu atveju nė anapusinio doriniams elgesiams pagrindo; galop nėra jokio amžino bei nekintamo gamtos bei istorijos plano ar tikslo. Dievo kaip objektyviosios tikrovės nebuvimo atveju žmogus savaime virsta aukščiausia būtybe: vieninteliu pasaulio šeimininku, vieninteliu įstatymų leidėju bei vertybių kūrėju, vieninteliu ateities viešpačiu... Ar tai nėra žmogaus nepriklausomybės paskelbimas? Todėl galima lengvai suprasti, kodėl Feuerbacho teorija ano meto žmogui žadino stiprų išsivadavimo jausmą. Devynioliktojo amžiaus žmogus lengviau atsiduso, tarsi vaikas, ką tik patyręs, kad Kalėdų Senelis, seniau jį baręs ar apdovanojęs, esąs ne kas kita, kaip persirengęs jo paties tėvas. Šis tad laisvės jausmas ir sudaro pagrindinę ateizmo stiprybę ir sykiu didžiausią pavojų kiekvienai religijai, kuri žmogų su Dievu sieja bet kokios nelaisvės ryšiais.

b. Religija kaip žmogaus santykis su savimi pačiu

Kas betgi turėjo atsitikti su religija, kai žmogus įžvelgė, kad Dievas yra jo paties rūšinė esmė ir jo paties idealinis paveikslas, už kurio nėra nieko — tik jis pats? Atsakymas į šį klausimą sudaro tikrą staigmeną Feuerbacho religijos filosofijoje. Kaip jau minėta, Feuerbachas religijos anaiptol neneigia. Priešingai, jis nori ją išlaikyti, išvystyti ir užbaigti kaip tik tuo, kad keičia jos objektą. Kol žmogus tikįs, kad begalybės ir absoliuto paveikslas,

rastas jo sąmonėje, yra kažkokios anapusinės būtybės vaizdas, tol jis santykiaująs su šia būtybe kaip su kita negu jis pats. Tačiau tą akimirką, kai jis suvokiąs, kad anasai paveikslas yra tik jo paties kaip rūšinės būtybės vaizdas, *pakintąs jo santykis objekto atžvilgiu*, bet pats *santykis* pasilieką ir toliau, būtent žmogaus santykis su savimi pačiu. Todėl Feuerbachas ir apibrėžia religiją kaip „žmogaus elgseną savo paties atžvilgiu" (I, 53) arba, tiksliau sakant, „savo rūšinės esmės atžvilgiu" (t. p.). Religijos objektas šiuo atveju buvoja nebe anapus žmogaus sąmonės, ne kažkur viršum pasaulio, bet pačiame žmoguje kaip rūšinėje būtybėje. Juk jeigu žmogus, kaip teigia Feuerbachas, sugebąs save mąstyti ir tarti kaip objektą, tai jis sugebąs ir sueiti į santykį su savimi kaip objektu. Šis tad santykis su savimi pačiu ir esąs *religija*. Feuerbachas „nekovoja prieš žmogiškąją religijos esmę", o tik prieš jos antgamtinę esmę; žmogus, suprastas kaip rūšinė būtybė, esąs net „rinktinis religijos objektas" (I, 50—51).

Šis tad rūšinis žmogus ir esąs, pasak Feuerbacho, vertas visų tų veiksmų, kurie seniau buvo atlikinėjami Dievui kaip kitai būtybei. Skirtumas tik tas, kad dabar *tie patys veiksmai* turėtų būti atlikinėjami pačiam žmogui kaip rūšinei būtybei. Paneigęs Dievą kaip kitą tikrovę, žmogus garbinąs paties savęs idealą ir nusilenkiąs savos esmės begalybei. Nuosekliai tad ir visos vertybės, anksčiau religijos puoselėtos, pasiliekančios galioti ir toliau. Feuerbacho pažiūra, anaiptol nesą būtina, kad ateistas atmestų tiesą, teisingumą, gėrį, dorovę... Ateistas esąs ne tas, kuris neigiąs vertybes, o tas, kuris neigiąs *antžmogiškąjį* šių vertybių subjektą (plg. I, 63). Kol žmogus tikįs Dievą kaip kitą tikrovę, tol jis ir vertybes grindžiąs anapusiniu Dievu. Tačiau kai Dievas pasirodąs kaip klaidinga rūšinės žmogiškosios esmės perkėla į anapus, tai visos vertybės savaime *atsiskleidžiančios kaip turinčios pagrindą savyje*: jos galiojančios „dėl savęs pačių; jos paliudija pačios save" (t. p.). „Teisumas, tiesa, gėris turi visur savo šventumo pagrindą patys savyje, savoje kokybėje" (II, 414). Todėl nors ir sutapdęs Dievą su žmogumi, Feuerbachas vis dėlto skelbia: „Tebūna tau šventas draugiškumas, šventa nuosavybė, šventa moterystė, šventa kiekvieno žmogaus gerovė" (II, 410). Šventumas kyląs ne iš anapusinio Dievo, o iš pačių šiapusinių dalykų bei santykių esmės. „Gyvenimas apskritai visomis savo esminėmis sąlygomis yra tikrai dieviškosios prigimties. Savo religinį

pašventinią jis gauna anaiptol ne kunigo palaiminimu (t. p.). <...> Giliausios paslaptys glūdi paprastume bei kasdieniškume (II, 417). <...> Reikia tik pertraukti paprastų dalykų eigą, kad paprastume paregėtume nepaprastą reikšmę ir kad įžvelgtume religinę gyvenimo kaip tokio prasmę" (II, 419).

Užtat Feuerbachas ir kalba apie šią naująją religiją senais sakraliniais žodžiais: šventas, dieviškas, palaimintas, paslaptis, pašventimas, auka, atsidavimas... Šiuo atžvilgiu yra ypač būdinga jo knygos užsklanda — tarsi viešas šios naujosios religijos išpažinimas: „Valgymas ir gėrimas yra Eucharistijos (Abendmahl) paslaptis; valgymas ir gėrimas patys savyje yra iš tikro religiniai veiksmai. Todėl su kiekvienu duonos kąsniu, kuris malšina tavo alkį, su kiekvienu vyno gurkšniu, kuris džiugina tavo širdį, galvok apie Dievą, suteikusį tau šių dovanų — tai yra apie *žmogų!* Bet dėkodamas žmogui, nepamiršk padėkoti ir gamtai! Nepamiršk, kad vynas yra augalo kraujas, o miltai — augalo kūnas, kurie yra aukojami tavo būvio gerovei! Nepamiršk, kad augalas vaizduoja gamtą, nesavanaudiškai tau atsiduodančią kaip skanėstas! Nepamiršk padėkos, kurią esi skolingas prigimtosioms duonos ir vyno kokybėms... Tebūna tad mums šventa duona, šventas vynas, taip pat šventas ir vanduo" (II, 418—419).

Šia lygiagretė tarp Eucharistijos ir valgymo bei gėrimo kaip paprastų veiksmų Feuerbachas nori aiškiai parodyti, kaip antgamtinė paslaptis virsta gamtine paslaptimi, pasilikdama ir toliau verta religinio pergyvenimo bei religinių elgesių. Miltų ir vynuogių sunkos pavidalais gamta pasiaukojanti žmogui taip lygiai nesavanaudiškai bei nekaltai, kaip ir Kristus. Valgymas bei gėrimas nurodąs į šį pasiaukojimą ir tuo būdu kasdieninius veiksmus paverčiąs religiniais veiksmais, kurių pagrinde glūdį dėkingumas ir pagarba. Šių veiksmų kasdieniškumas jų prasmės anaiptol nenaikinąs. Tiesa, kasdienybė pridengianti šią prasmę, tačiau reikią, pasak Feuerbacho, tik patekti į kurią nors, moderniškai kalbant, kraštinę padėtį, pvz., badą ar troškulį, ir žmogus imąs „laiminti bei garbinti prigimtąsias duonos ir vyno kokybes" (II, 419). Užtat Feuerbachas ir mėgina visas krikščioniškąsias paslaptis — įsikūnijimą, Dievo kančią, Trejybę, Dievo Motiną, apvaizdą, pasaulio sukūrimą, stebuklus, prisikėlimą, sakramentus — rasti, kaip jis sako, „paprastuose dalykuose (im Gemei-

nen)“ ir aiškinti jas kaip šių paprastų dalykų perkėlimą į anapus. Visas žmogaus gyvenimas Feuerbacho religijos filosofijoje apsisupa šventumu bei prasmeniškumu, virsdamas viena didžiule nuoroda į... Į ką gi?

c. *Religijos be Dievo negalimybė*

Ieškant atsakymo į šį trumputį klausimą, kaip tik ir atsiveria mirtina Feuerbacho religijos filosofijos spraga, niekais paverčianti visą jo teoriją. Marksizmo grindėjai pirmieji šią spragą pastebėjo ir todėl religiją be Dievo griežtai paneigė. Jie mielai priėmė Feuerbacho aiškinimą, esą Dievas yra žmogiškosios rūšies arba esmės savimonė, tačiau jie ryžtingai atmetė jo pastangą pasilaikyti santykį su šia savimone. Jeigu nėra Dievo kaip tikrovės, tai savaime negali būti nė religijos kaip santykio. Norėti pasilaikyti religiją, suvokus, kad Dievas yra tikrai žmogaus esmės vaizdas, reiškia, pasak Fr. Engelso, norėti pasilaikyti alchemiją kartu su chemija: „Jeigu religija gali buvoti be savo Dievo, tai ir alchemija gali buvoti be savo išminčių akmens“[22]. Mat alchemija rėmėsi tuo, kad metalų perkeitimas į auksą vykstąs išminčių akmens galia. Kadangi tačiau šisai išminčių akmuo pasirodė esąs gryna išmonė, o ne tikrovė, tai tuo pačiu ir alchemija virto išmone, nustodama būti prasmingas bei tikslingas veikimas. Argi tad galėtų protingas žmogus atsidėti alchemijai suvokęs, kad nėra jokio tikrovinio išminčių akmens ir kad tuo pačiu alchemija neturi jokio tikrovinio pagrindo? Chemija yra amžinai nugalėjusi alchemiją. Taip yra, pasak Engelso, ir su religija. Netekusi anapusinio Dievo kaip savo objekto, religija tuo pačiu nebeteko nė prasmės buvoti toliau kaip tam tikrų žmogaus elgesių visetas.— Tą patį sako ir K. Marxas: „Nusikreipdamas prieš Dievo buvimą, žmogus tuo pačiu nusikreipia ir prieš savo paties religingumą“[23]. Religingumas juk ir yra ne kas kita, kaip žmogaus santykio su Dievu antropologinė regimybė. Jeigu betgi Dievo kaip tikrovės nėra, kokiu būdu galėtų išsilaikyti ši regimybė, netapdama kauke, vadinasi, apgaule?

Čia tad ir išeina aikštėn Feuerbacho nenuoseklumas. Pasak jo, nesama jokio užu sąmonės buvojančio Dievo, bet esama religijos, vadinasi, žmogaus santykio su savimi pačiu. Tačiau jei net ir sutiktume, kad žmogus sugeba santykiauti pats su savimi kaip su objektu, tai kodėl šis

santykis turėtų vadintis „religija“ ir kodėl jis turėtų būti vykdomas religiniu būdu? Iš kur kiltų tasai šventumas, kurį Feuerbachas regi mūsojoje kasdienoje? Ir ką gi Dievo nebuvimo atveju reikštų teiginys, esą gyvenimas gauna „religinį šventumą pats iš savęs“? Kad ne kunigas pašvenčia gyvenimo reiškinius, tai žinoma visiems, nes kunigas veikia Dievo vardu; kitaip sakant, kunigo veiksmu pats Dievas nužengia į gyvenimo sritis ir savo buvojimu padaro jas šventas, nes šventa yra visa, kame Dievas buvoja. Tačiau jeigu Dievo nėra, kas ir kodėl tada yra šventa? Ką reiškia „šventas“ draugiškumas, „šventa“ nuosavybė, „šventa“ moterystė, „šventa“ visų žmonių gerovė? R. Otto yra pastebėjęs, kad „šventumas yra skirtina kategorija“, randama „tiktai religinėje srityje“ [24]. Tiesa, ji greitai pereina ir į kitas sritis, pvz., į dorovę, „tačiau ji pati iš kitų sričių nekyla“ (t. p.). Todėl bet kokia kalba, sakysime, apie pareigos ar įstatymo šventumą, išreiškiantį pareigos ar įstatymo galiojimą, yra grynai analoginė kalba, savo ruožtu atremta į Dievą, kuriuo šis galiojimas kaip tik ir yra grindžiamas. Mes galime kalbėti apie pareigų ar įstatymų šventumą tik todėl, kad laikome juos Dievo valios išraiška. Jeigu betgi Dievo nėra, tuomet šventumo sąvoka visiškai sutampa su dorumo sąvoka ir virsta grynai antropologiniu dalyku, išsisemiančiu žmogiškąja sritimi ir palenktu žmogaus apsisprendimui.

Tačiau dorumas, atpalaiduotas nuo ryšio su Dievu, nieku būdu nepajėgia pakilti viršum asmens, kad galėtų šį apspręsti jame pačiame. Dievo nebuvimo atveju žmogus kaip sąmoninga bei laisva būtybė, vadinasi, *kaip asmuo,* yra pats aukščiausiasis. Kokiu tad būdu galėtų kuri nors neasmeninė, atitrauktinė norma įpareigoti asmenį jo sąžinėje? Be abejo, asmuo gali bet kokios normos paisyti ir pagal ją elgtis. Tačiau tai yra laisvas jo paties apsisprendimas, o ne vidinis jo įpareigojimas. Kalbėti apie dorovinę pareigą tikra šio žodžio prasme, nesant Dievui tikrove užu žmogaus sąmonės, reiškia nesuvokti asmens ontologinio rango būtybių sąrangoje, nes įpareigoti žmogų jo sąžinėje gali tik ontologiškai už jį aukštesnis Tu, vadinasi, Dievas, bet niekad ne kitas žmogus, o tuo labiau ne koks nors daiktas, nors jis ir vadintųsi dorinė norma ar dorinis dėsnis. Jeigu žmogus Dievo nebuvimo atveju leidžiasi būti apsprendžiamas savo viduje kokios nors atitrauktinės kategorijos, tai tuo pačiu jis kaip asmuo pasijungia daiktui. Jeigu jis leidžiasi būti savo viduje ap-

sprendžiamas rūšies, kaip nori Feuerbachas, tai tuo pačiu jis kaip asmuo pasivergia kolektyvui. Kiekvienu atveju jis nuasmenina pats save, psichologiškai atsisakydamas ontologinio aukščiausios būtybės rango. Dievo nebuvimo *atveju žmogui belieka rinktis: arba pačiam būti save ap*sprendžiančia norma, arba virsti vergu, paklūstančiu čia daiktinei atotraukai, čia kolektyvinei valiai. Štai kodėl L. Feuerbacho antropologija yra aiškiai kolektyvinio pobūdžio.

Dar svaresnį priekaištą Feuerbacho religijai be Dievo yra padaręs marksizmo teoretikas G. Plechanovas ryšium su rusiškaisiais „dievdirbiais" (bogostroiteli)[25], kurie, sekdami Feuerbachu, taip pat mėgino gyvenimą aiškinti religiškai ir religijoje regėti praktinį „žmogaus vietos pasaulyje išsprendimą" — vis tiek „su Dievu ar be Dievo"[26]. Dievas rusų „dievdirbiams", kaip ir L. Feuerbachui, nėra jokia objektyvi tikrovė; tai tik aukščiausio laipsnio žmogiškumas kaip bet kokio grožio visuma. Kodėl tad žmogus turėtų atsisakyti šios visumos, nors Dievo kaip tikrovės ir nebūtų? Kodėl jis turėtų visa tai neigti? „Liūdesys yra juk žmoguje gyvas nuolatos,— rašo A. Lunačarskis,— ir kas nesugeba mąstyti pasaulio religiškai, yra pasmerktas pesimizmui, jei dar nėra visiškai sumiesčionėjęs" *(I, 41). Rusų „dievdirbiai" todėl ir kvietė mark*sistus pasilikti prie šios žemiškojo grožio visumos ir tuo susikurti Dievą, kurį galėtų vėl mylėti bei garbinti, nes Dievui sutapus su žmogumi bet koks tolimesnis jo ieškojimas nebetenka prasmės. Užtat juo reikalingesnis darosi Dievo susikūrimas. „Nėra ko ieškoti ten, kur nėra ko rasti",— rašo M. Gorkis, vienas iš veikliausių rusiškųjų „dievdirbių"; „kas nesėja, tas nė nepjauna; dievų neieškoma; dievai sukuriami; gyvybė yra ne išmąstoma, o pagimdoma"[27]. Tai reiškia: žmogus Dievo rasti negali, kadangi jo nėra. Tačiau jis gali Dievą susikurti kaip žmogiškumo idealą visa jo grožio pilnatve. Tuomet jis vėl turėtų objektą, kuriam galėtų nusilenkti, kurį galėtų apsupti garbe bei šlove, kuriam galėtų net aukotis, nes „religija,— pasak Lunačarskio,— yra ir liks gyva: ji keičia tik savo pavidalą" (I, 42). Užuot buvusi santykis su transcendentiniu Dievu, ji virsta dabar santykiu su žmogiškuoju idealu.

Šitoje vietoje kaip tik ir įsijungia G. Plechanovas sava kritika. „Sudievinimas,— *sako jis,— remiasi religine* laikysena sudievinto objekto atžvilgiu"[28]. Jeigu žmogiš-

kumas yra sudievinamas, tai žmogus savaime privalo tokio sudievinto žmogiškumo atžvilgiu elgtis taip, tarsi šis *būtų transcendentinis ir asmeninis*, nes „*sudievinti* reiškia suasmeninti" (t. p.). Bet kaip tik todėl žmogus ir patenka, pasak Plechanovo, į dvigubą klystkelį: 1) jis laiko transcendentiniu dalyku tai, kas yra visiškai imanentu, būtent žmogiškumą; 2) jis laiko asmeniniu dalyku tai, kas yra esmiškai bendra, būtent žmogiškąją rūšį. Tuo būdu pats žmogus klastoja savą tikrovę ir pats save apgaudinėja. Pirmykščiame žmonijos tarpsnyje religija irgi buvusi apgaulė, tačiau nesąmoninga, kadangi ano meto žmogus nesuvokęs, kad Dievas esąs tik jo paties rūšinė savimonė. Tuo tarpu dabar, religiją pasilaikant, ana nekalta apgaulė virstanti jau sąmoningu savęs paties apgaudinėjimu. Dabartinis žmogus juk žinąs, kad Dievas esąs tik idealinio žmogiškumo vaizdas, o vis dėlto norėtų elgtis taip, tarsi šis vaizdas būtų objektyvios ir aukštesnės tikrovės idėja. Tai esąs savęs paties išniekinimas, kurį Leninas vėliau pavadino savęs paties apsispjaudymu: „Kiekvienas žmogus, kuris atsideda kokiam nors Dievui kurti ar tokį kūrimą pakenčia, apspjaudo save pačiu bjauriausiu būdu" [29]. Tai esanti nyki žmogiškojo bailumo apraiška, neleidžianti atviromis akimis pažvelgti į Dievo nebuvimą, padaryti iš to atitinkamų išvadų, jas prisiimti ir pakelti. Išauklėtas religinės tradicijos, žmogus bandąs gelbėti bent religinį jausmą, nors protu ir žinąs, kad toks jausmas neturįs tikrovinio atitikmens. Šį Feuerbacho ir rusiškųjų „dievdirbių" nenuoseklumą marksistiniai mąstytojai aiškiai matė ir todėl atmetė Lunačarskio siūlymą išvystyti marksizmą ligi pasaulinės religijos šalia induizmo, budizmo, islamo ir Krikščionybės. „Be Dievo nėra nė religijos" (III, 377), tai Plechanovo teiginys, tiksliai nusakąs ryšį tarp Dievo kaip tikrovės ir religijos kaip santykio su šia tikrove. Dingus Dievui kaip tikrovei, žmogus turįs turėti drąsos bei jėgos išsivilkti ir iš visų religinių lyčių.

„Autonominė religija", kaip ją skelbė L. Feuerbachas, rusų „dievdirbiai" ir vienas kitas humanistinis Vakarų sąjūdis, tebegyvena ir mūsų dienomis [30]: tai pastanga paversti Dievą, kalbant K. Jasperso žodžiais, ***žmogaus šifru*** įvairiose jo būklės padėtyse — tai ryšium su juo pačiu, tai su jo artimu, tai su jo rūšimi. Visa, kas antgamtiška, įgyja šioje religijoje prigimtąjį pobūdį. Religinės tiesos bei paslaptys nebetenka objektyvios tikrovės matmens,

tapdamos žmogiškojo gyvenimo — jo apraiškų bei veiksmų — prasmenimis. Jos nėra neigiamos, bet perprasminamos antropologine linkme. Būdinga „autonominės religijos" savybė yra ne ta, kad čia būtų ypatingai pabrėžiamas žmogus kaip *vienas* religijos polius, bet ta, kad čia yra nutikrovinamas Dievas kaip *kitas* religijos polius, suliejant jį su pirmuoju poliumi, būtent su žmogumi. Kitaip sakant, „autonominė religija" neigia Dievą kaip tikrovę, *tačiau pasilaiko jo kaukę žmogiškumo pavidalu.* Kadangi šios Dievo kaukės akivaizdoje žmogus turėtų atlikti eilę tokių veiksmų, kuriuos jis atlikinėjo Dievo tikrovės akivaizdoje, tai subrendusi žmogaus sąmonė su tokiu savęs pažeminimu sutikti negali ir religiją be Dievo teisingai neigia. *Arba religijos Dievas yra ontologinė tikrovė,* buvojanti anapus sąmonės, arba jokios religijos nėra ir negali būti. Šia prasme gili yra H. Thielecke's pastaba ryšium su Dievo kaip šifro samprata: „Visur, kur tik Dievas yra šifras, vadinasi, kur jis atstovauja kam kitam, o ne pats sau, jis ir yra pakeičiamas šiuo kitu" [31].

3. DIEVAS KAIP VERTYBĖ IR PRASMĖ

Ta pačia linkme, nors ir visiškai kitokių prielaidų vedama, eina ir Dievo kaip vertybės bei prasmės samprata, *kurios aidų jau girdėti ir* L. Feuerbacho, o ypač A. Lunačarskio teorijose. Teigdamas, esą ateistas žmogus pasilaikąs religijos puoselėtas vertybes, Feuerbachas savaime perkelia religiją į vertės plotmę: religija neturinti tikrovės anapus sąmonės, užtat ji turinti vertę sąmonėje, vertę, kurią pripažįstą *bei palaiką net ir tie, kurie neigią* Dievo tikrovę. Vadindamas Dievą „amžino grožio įvaizdžiu" [32], Lunačarskis taip pat eina vertės keliu: galima neigti Dievą kaip būtį, tačiau reikią jį teigti kaip vertybę. Visa tai betgi buvo dar tik užuomazgos, kurias po Pirmojo pasaulinio karo išvystė vad. vertybių filosofija, prasidėjusi, tiesa, jau Feuerbacho laikais (B. Bolzanas, F. Brentanas, H. Lotze), išsiskleidusi tačiau tik pokariniais metais (M. Scheleris, N. Hartmannas, J. Hessenas). Vertybių filosofija nėra Feuerbacho filosofijos tęsinys, tačiau ji yra Feuerbacho lygiagretė, pažadinta *to paties istorinio vyksmo* ir tos pačios laiko dvasios. Kas tad yra Dievas šioje filosofijoje?

a. Dievo idėja kaip vertė

Vakarų mąstymo istorijoje galima pastebėti aiškią slinktį nuo būties į būtybę, nuo būtybės į vertybę. Būtis, pasak M. Heideggerio, domino mąstytojus prieš Sokratą, todėl šie kūrė ontologiją, kaip ją aprašėme, kalbėdami apie religijos filosofijos pobūdį (Įv. 4a). Būtybė apvaldė vėlesnį mąstymą po Sokrato, todėl šiuo metu buvo kuriama metafizika — net ir Kanto filosofijos, kurią tik labai lygstamai galima vadinti „metafizikos triuškintoja". Vertybė įsiveržė į Vakarų mąstymo vidurkį pastarojo šimto metų eigoje ir dabar yra būdingiausias šio mąstymo objektas. Visais tarpsniais Dievas yra buvęs mąstomas, bet kiekvieną sykį vis kitaip. Būties vyravimo metu Dievas buvo suvokiamas kaip pradmuo (archē), todėl vadinamas bevardės giminės žodžiu „to theion" [33], galimu sulietuvinti tiktai būdvardžiu (dieviška), bet ne daiktavardžio lytimi. Grindžiamasis šio pradmens vaidmuo — visa iš jo kyla ir visa į jį grįžta — čia buvo gana aiškus. Persisvėrus mąstymui būtybės pusėn, ir Dievas buvo suprantamas kaip būtybė, nors ir žymima aukščiausio laipsnio savybėmis: būtybių sąrangoje Dievas stovįs šiosios viršūnėje, vis tiek ar šią sąrangą suprasime statiškai (Aristotelis, Tomas Akvinietis), ar dinamiškai (P. Teilhard'as de Chardinas). Nūn, apvaldžius mūsų laikų mąstymą vertybei, Dievas perėjo vertės sritin: jo buvimas virto jo galiojimu, pagal būdingą E. Borne's posakį: „Dievas absoliučiai yra todėl, kad jis absoliučiai galioja (absolument vaut)" [34]. Galiojimas iš buvimo ne kyląs, bet buvimą grindžiąs: yra tai, kas yra *verta,* kad būtų. Vertybė ir būtybė nėra vertybių filosofijai tolygios, kaip scholastikai, teigusiai, esą būtybė ir gėris yra tapatūs: ens et bonum convertuntur. Vertybių filosofijai būtybė tampa vertybe tik įgijusi tam tikrą kokybę arba tapusi verte. Vertė betgi būtybės atžvilgiu reiškia, pasak N. Hartmanno, „kvietimą ir privalomumą, bet ne būtinybę ar tikrovinę prievartą. Vertė sava idėja buvoja anapus būtybės ar nebūtybės" [35]. Užtat „ar vertė bus įkūnyta, ar ne, tai nė kiek jai nekenkia" (t. p.). Būdama kvietimas ir privalomumas, ji galioja kiekvienu atveju, net ir tada, kai būtybė šio kvietimo nepaklauso ir lieka bevertė. Būtybės ir vertybės perskyrimas yra pats būdingiausias vertybių filosofijos bruožas, kaip tik ir žymįs pastarąjį Vakarų mąstymo tarpsnį.

Visa tai iš sykio atrodo labai atsaju. Tačiau vertybių filosofijos teiginiai tučtuojau pagyvėja, kai tik esti taikomi Dievui. Jeigu Dievas yra mąstomas vertės matmenyje, tai anaiptol nėra būtina, kad jis būtų būties ar būtybės prasme, nes jis *galioja* kiekvienu atveju, būtent kaip kvietimas ar privalomumas, kaip šauksmas kuriam nors uždaviniui. Vertybių filosofijoje net jausti savotiška atgrasa Dievo buvimui, sykiu betgi ir didžiulis polinkis Dievo reikšmei: Dievas mums ką nors *sako* net ir nebuvimo atveju, nes persiskyrus vertybei ir būtybei ir šiai pastarajai *atsidūrus šalia vertės (wertfrei) mąstymas savaime* nusigręžė nuo buvimo į galiojimą. „Vertybių atveju,— teigia H. Rickertas,— negalima klausti, ar jos iš tikro yra, o tik ar jos galioja“ [36]. Vertybės mąstyme „susiduriame tik su klausimu „galioja“ ar „negalioja“, bet niekad ne su klausimu „yra“ ar „nėra““ [37]. Tuomet, be abejo, Dievas kaip kvietimas, raginimas, šauksmas galioja visados. Dabartinis toksai įtampus domėjimasis Dievu kaip tik ir yra domėjimasis juo kaip verte, kuriai visai vis tiek, ar ji tikroviškai buvoja, ar nebuvoja. Nuosekliai tad ir Dievas kaip mūsų sąmonę peržengianti tikrovė šiandien nė nėra apmąstomas. Senesnieji metafizikos ginčai, ar Dievas yra, ar jo nėra, atrodo esą pasibaigę paskelbus, kad Dievas yra vertybė ir kad todėl jis tegali būti mąstomas bei aptariamas ne buvimo, o tik vertės kategorijomis.

Dievo kaip vertybės mąstymo pradininkas yra *Maxas Scheleris* (1874—1928), perkėlęs fenomenologinį metodą į religijos sritį ir religinį veiksmą paskelbęs skirtinu žmogiškuoju veiksmu. Jau Pirmojo pasaulinio karo metu (1916 m.) išėjusioje vertybių etikoje jis teigia, esą norėdami paregėti žmogaus esmę, turime atsiremti į Dievo idėją: Žmogus „yra Dievo ieškotojas“ [38]; todėl tik suradę tai, ko jis ieško, pažinsime, kas jis pats yra. Tai *skamba* labai augustiniškai, tarsi senas „cor inquietum“ motyvas. Iš tikro tačiau tai neturi su Augustinu nieko bendro, nes Scheleris čia pat priduria: „Ne Dievo idėja pozityviai apspręstos tikrovės prasme yra tai, į ką mes remiamės norėdami paregėti žmogaus esmę, o tiktai dieviškumo kokybė“ (p. 306). Dievo idėja, paaiškina jis toliau, esanti „galutinė, būtent aukščiausioji vertės kokybė vertybių hierarchijoje; ji vadovauja visoms Dievo sampratoms, idėjoms ir sąvokoms susidaryti“ (t. p.). Žiūrint į šias sampratas bei sąvokas „istoriškai ir psichologiškai“, jos atrodančios labai *skirtingos ir esančios ankštai susijusios*

„su atsitiktinio istorinio tautų gyvenimo turiniu“ (t. p.). Tačiau žvelgdami pro šį viršinį lukštą giliau pastebime, kad Dievo idėją sudaro „vertės kokybė: bet koks Dievas yra mąstomas bei įsivaizduojamas pagal jo vertės esmę“ (t. p.). Kitaip tariant, „vertės pradas sudaro ne jau duotos Dievo idėjos požymį (Praedikat), bet giliausią jos branduolį“ (t. p.). Visokie šios idėjos kaip tikrovės įvaizdžiai „telkiasi aplinkui šį branduolį tik antroje vietoje“ (t. p.). Tai reiškia: Dievo idėją grindžia ne Dievo buvimas, o Dievo vertė. Dievo grindimas verte pasiliktų, pasak Schelerio, net ir tuo atveju, jei Dievo kaip tikrovės ir nebūtų: „Grynas tikrovės paneigimas visiškai nieko nekeičia vidinėje paneigto Dievo idėjos turinio vertės sąrangoje“ (p. 590). Šiuose žodžiuose girdime A. Lunačarskį labai aiškiai, nors Scheleris, be abejo, Lunačarskio teorijos nepažino. Užtat ir ateizmą Scheleris supranta ne metafiziškai, o aksiologiškai, būtent kaip Dievo vertės paneigimą: ateizmas esąs sukilimas „prieš vyraujančios Dievo idėjos turinio vertės sąrangą“ (t. p.). Dievo nesą todėl, kad turima jo idėja esanti bevertė: „Mes neigiame tam tikro „Dievo“ tikrovę todėl, kad neigiame šios tikrovės dieviškąjį (t. y. vertinį.— *Mc.*) pobūdį“ (t. p.).

Dievo kaip vertybės samprata grindžia ir griežtą religijos Dievo ir metafizikos Dievo skyrimą Schelerio filosofijoje. Šis skyrimas, kaip minėta, yra žinomas jau nuo B. Pascalio laikų. Tačiau joks mąstytojas jo taip neišryškino bei nesusistemino, kaip Scheleris. Metafizikos Dievas esąs suvokiamas kaip pasaulio pagrindas, religijos Dievas esąs pergyvenamas kaip žmogaus išganytojas. Galimas daiktas, kad religijos Dievas ir metafizikos Dievas *savyje* esąs vienas ir tas pats; Scheleris to neneigia[39]. Bet jis neigia, kad šios dvi sampratos galėtų kilti viena iš kitos: niekad nebūsią galima „išganymo nešėjo idėjos“ išvesti „iš absoliučios tikrovės idėjos“ (p. 135), ir atvirkščiai, nes šie du dalykai „kaip intencionaliniai objektai“ esą „esmiškai skirtingi“ (p. 130). Aiškumo dėlei reikia čia pridurti, kad „intencionaliniu objektu“ fenomenologijoje yra vadinamas sąmonės atsikreipimas į objektą, ne kiek jis yra pačioje sąmonėje pažinimo pavidalu, o kiek jis yra užu jos pačios buvimo pavidalu. Ir štai žmogaus sąmonei atsikreipiant į Dievą, šisai virstąs jos siekiniu (intentio) ne kaip esąs, o kaip išganąs. „Religijos tikslas,— sako Scheleris,— yra ne protinis pasaulio pagrindo pažinimas, bet žmogaus išganymas gyvenimo sąjungoje su Dievu

arba sudievinimas" (t. p.). Todėl religija Scheleriui ir yra „visų pirma išganymo kelias", kuriuo žygiuoja „tiek pats žmogus, tiek visi daiktai" (p. 134). Nuosekliai tad ir pirmaeilis religijos siekinys yra „summum bonum, o ne absoliutinė tikrovė bei jos esmė" (t. p.). Vertybės ir būtybės perskyrimas čia yra labai aiškus: religija teigia Dievą *kaip vertybę, metafizika — kaip būtybę.* „Išganymo klausimas yra antraeilis metafizikui, absoliučios tikrovės pažinimas yra antraeilis religininkui" (p. 135).

Tačiau čia pat kyla klausimas: kokiu pagrindu religija lauktų iš Dievo išganymo, jeigu Dievas nebūtų visų pirma suvokiamas kaip *absoliutinė tikrovė?* Juk argi išganymo viltis būtų protinga, jei Dievas būtų tik idėja, tegu ir pati vertingiausioji savyje, tačiau neturinti tikrovės? M. Scheleris sako, kad „religijos kelias visados prasideda absoliučiai šventojo ir išganyti pajėgiojo turiniu, o tik antroje vietoje esti parodoma, kad šisai Ens a se yra taip pat ir absoliutinis daiktų pagrindas" (t. p.). Bet ar nėra kaip tik priešingai? Iš kur religija žinotų, kad Dievas yra pajėgus mus išganyti, jeigu jis nebūtų visų pirma pažintas kaip absoliutinis viso ko, vadinasi, ir mūsų pačių — išganymo trokštančiųjų bei ieškančiųjų — pagrindas? Juk tik tuo atveju, kai Dievas mus grindžia mūsų buvime, galime protingai tikėtis, kad jis mus sustiprins ir mūsų silpnume. Kitaip *religijos siekinys pakibtų ore ir būtų išduotas* visokios rūšies Dievo sampratų aikštims, niekuo nepateisinančioms ano siekinio. Ir Augustinas buvo gundomas išganomajai Dievo galiai teikti pirmenybę ryšium su jo pažinimu, todėl „Išpažinimuose" ir rašė: „Leisk man, Viešpatie, pažinti ir suprasti, ar man pirmiau Tavęs šauktis (kad išvaduotum.— *Mc.)*, ar Tave garbinti" (Conf. I, 1). Tačiau čia pat jis suvokė, kad nei šaukimasis, nei garbinimas nėra grindžiamieji veiksmai, užtat toliau ir rašė: „Bet kas gi Tavęs šauksis, Tavęs nepažindamas? Tavęs nepažindamas, jis galėtų šauktis visai ko kito" (t. p.). Tik Dievo pažinimas nutiesia pagrindus tiek šaukimuisi, tiek garbinimui, nes teikia šiems religiniams veiksmams aiškią kryptį, kad jie eitų tikrojo Dievo, o ne stabo — ano „visai ko kito" — kryptimi. Ši Augustino pastaba ir yra geriausia Schelerio ir visos vertybių filosofijos kritika: be pažinimo Dievo kaip absoliučios tikrovės, kuri visa grindžia, Dievas išganytojas neturi atramos, kad būtų pajėgus gelbėti. Visa tai mus verčia abejoti, ar Dievas kaip vertybė iš tikro gali būti laikomas tikruoju

religijos Dievu, kaip to norėtų vertybių filosofijos atstovai. Vertės pirmenybė prieš būtį, perkelta į Dievo apmąstymą, sužlugdo, mūsų pažiūra, bet kokią religinę viltį ir tuo būdu paneigia tai, ką ji norėtų taip stipriai pabrėžti, būtent išganymą [40].

b. *Dievo mirtis vertiniame jo mąstyme*

Ką gi iš tikro reiškia mąstyti Dievą kaip vertybę? Mąstyti Dievą kaip būtį reiškia mąstyti jį kaip viso ko pagrindą, kuriuo laikosi būtybė savo buvime. Mąstyti jį kaip būtybę reiškia teikti jam visokeriopą pirmenybę būtybių sąrangoje. Mąstyti jį kaip vertybę reiškia mąstyti jį *kaip kokybę* platoniškosios idėjos prasme, nes „vertybės sava būsena yra platoniškosios idėjos“,— šitaip jas aptaria N. Hartmannas [41]. Tai rodo, kad minėtoji Vakarų mąstymo slinktis nuo būties per būtybę į vertybę buvo kartu ir slinktis Dievo sampratos nuosmukio linkui: pagrindas, pirmenybė, kokybė — štai aiškūs šio nuosmukio laiptai. Užtat yra suprantama, kodėl M. Heideggeris šią slinktį laiko slinktimi į nihilizmą, kuris esąs „pagrindinis Vakarų istorijos vyksmas“ [42]. Paskutinė šio vyksmo apraiška buvusi, pasak Heideggerio, F. Nietzsche's paskelbtoji „Dievo mirtis“, nes Dievas miręs ne savaime: jis buvęs žmogaus nužudytas. Kokiu tačiau būdu? Ką padaręs žmogus, kad Dievas mirtų, vadinasi, kad netektų gyvybinės reikšmės? Heideggerio atsakymas skamba labai savotiškai: *Dievas mirė tą akimirką, kai buvo paskelbtas aukščiausiąja vertybe.* „Paskutinis smūgis Dievui ir antjusliniam pasauliui glūdi tame, kad Dievas, būtybių būtis, buvo nužemintas į aukščiausiąją vertybę. Ne tai buvo pats smarkiausias smūgis Dievui, kad jis buvo laikomas nepažįstamu, kad jo buvimas buvo skelbiamas esąs neįrodomas, bet tai, kad Dievas, pripažintas tikrai esąs, buvo pakeltas į aukščiausios vertybės rangą“ (p. 239—240). Pirmu žvilgiu šisai teiginys atrodo esąs prieštaravimas: kaipgi gali paskelbimas aukščiausiąja vertybe virsti galutiniu nužeminimu ir net pasmerkimu myriop? Tai suprato ir pats Heideggeris klausdamas: „Argi galima ką nors dar labiau pagerbti, kaip kad pakeliant jį į pačios vertės rangą?“ (p. 228). Bet kaip tik šiame pakėlime ir slypi anas nužeminimas ir, pasak Heideggerio, net „didžiausias piktažodžiavimas“ [43]. Kodėl?

Dievo kaip vertybės samprata apima du vieno ir to paties dalyko atžvilgiu: 1) Dievo palenkimą žmogui ir 2) žmogaus iškilimą viršum Dievo, nes čia žmogus yra tasai, kuris Dievą apsprendžia.

Kol Dievas yra mąstomas kaip būtis ar net ir kaip būtybė, tol jis būna nepriklausomai nuo žmogaus, nes, gražiu Heideggerio posakiu, „žmogus nėra būties viešpats" (p. 29). Jei būtis yra, žmogui telieka tarti *taip;* jei būties nėra, jis tegali tarti *ne.* Nei būties, nei nebūties atžvilgiu žmogus neturi galios: esančio buvimo jis nesunaikina, nesančio buvimo jis nepagrindžia. Buvimo akivaizdoje žmogus tegali nusilenkti. Todėl kiekvienas būtinis sprendimas (Seinsurteil) yra šitoks nusilenkimas arba žmogaus apsprendimas būtimi, palenkiant šiai savą sąmonę. Tardamas: „Ši moteris *yra* mano motina", savaime nusilenkiu jos būviui, nė mažiausiai neįtaigaudamas jo paties: mano sprendimas yra *man* jos būvio pateiktas būtinu būdu. Štai kodėl Dievo kaip būties mąstymas, išvystytas ligi galo, baigiasi garbinimu: pagrįstasis buvimas savaime klumpa prieš savo pagrindą.

Visa tai virsta betgi savo priešingybe, jei Dievas yra mąstomas kaip vertybė. Būtis yra savyje ir sau. Tuo tarpu vertybė visados yra *kieno* ir *kam.* Vertybių filosofijos pastangą įrodyti vertybių objektyvumą, atskleidžiant kažkokią nuo būtybės nepriklausomą „vertybių karaliją" (apie tai nuolatos kalba M. Scheleris ir N. Hartmannas), Heideggeris laiko išmone: „Ji nežino, ką daranti" (p. 35), nes bebūtė vertybė yra taip lygiai neįmanoma, kaip ir bevertė būtybė. Jei tad Dievas yra vertybė — tegu ir aukščiausioji,— tai jis yra vertybė kieno nors ir kam nors. Kas šiuo atveju yra tasai „kas nors"? Be abejo, žmogus. Vadinasi, Dievas, mąstomas kaip vertybė, neišvengiamai virsta žmogaus reikalu. Jis yra įtraukiamas į žmogiškojo būvio matmenį ir palenkiamas šiojo eigai, nes „kiekvienas vertinimas,— pasak Heideggerio,— net jeigu vertinama ir teigiamai, yra susubjektyvinimas" (t. p.). Kiekvienas vertinis sprendimas (Werturteil) yra vertinamojo dalyko apsprendimas vertinančiojo subjekto sąmone. Tardamas: „Ši moteris yra *graži",* aš tuo pačiu palenkiu jos būvį manai sąmonei, nes ji yra graži *man;* kitam ji gali būti abejinga ir net negraži — tai irgi jos būvio apsprendimai kitų sąmone, nes, pasak Heideggerio, „kainuojant ką nors kaip vertybę, įvertinamasis darosi įmanomas tik kaip žmogaus kainojimo objektas" (p. 34). Vertinti reiškia ne leisti bū-

tybei būti, o tik jai galioti (plg. p. 35). Perkėlus vertinimą į Dievą, šisai pradeda būti man ir būna tiek, kiek jis man yra vertas, kadangi vertybės tikrovė glūdi jos galiojime.

Tai ir yra Nietzsche's skelbtoji „Dievo mirtis", nes ne tai yra svarbu, kad žmogus Dievą *teigiamai* vertina skelbdamas jį aukščiausiąja vertybe; svarbu čia yra tai, kad *žmogus iš viso imasi Dievą vertinti,* pasidarydamas jo teisėju ir net kainotoju ir nustatydamas, *ar* jis vertas (vertybė) ir *kiek* jis vertas (aukščiausioji). Žmogus nusprendžia, kad Dievas galioja. Betgi Dievas, kuris žmogaus sprendimu galioja ar negalioja — komunisto žmogaus sprendime Dievas yra nevertybė ir todėl negalioja,— yra nebe Dievas. Jeigu šiandien primygtinai yra kartojama, esą įrodytas Dievas yra nebe Dievas, kadangi būnąs proto malone, tai tuo labiau ši mintis tinka įvertintam Dievui: įvertintas Dievas iš tikro būna žmogaus malone, kadangi jo tikrovė yra jo galiojimas, kaip ir kiekvienos vertybės. O šį galiojimą — teigiamai ar neigiamai — apsprendžia juk žmogus, nes tik jis vienintelis vertina. Dievo vertinimas yra todėl ne tik jo klausimo įtraukimas į žmogiškąjį matmenį ir tuo jo suantropologinimas, bet ir sykiu — nors *dažnai ir nesąmoningas — žmogaus viršenybės* pabrėžimas. Vertiniu sprendimu žmogus pasikelia viršum Dievo. Štai kodėl Dievo vertinimą Heideggeris ir vadina *piktažodžiaviu*, stebėdamasis, kad jį ištarė „ne šalia stovintieji, kurie Dievą netiki, o tikintieji ir jų teologai"[44]. Vertinis mąstymas esąs, pasak Heideggerio, „radikalus žudymas", kadangi čia būtis, „kur dar ji reikalinga, galioja tik kaip vertybė" (p. 241—243). „Dievo mirtis" užtat ir yra nuosekli Vakarų mąstymo slinkties užbaiga. Dievo kaip vertybės mąstymas, išvystytas ligi galo, baigiasi Dievo paskelbimu nevertybe, kas komunizme kaip tik ir yra įvykę — pagal Lenino žodžius: „Kiekviena religinė idėja, kiekviena kiekvieno dieveklio (boženjke) idėja <...> yra neapsakoma šlykštybė"[45]. Tai teiginys, prieitas lygiai tuo pačiu Dievo idėjos sklaidos keliu, kuriuo eina ir vertybių filosofija. Jis, tiesa, yra griežtai neigiamas. Tačiau kodėl žmogus, imąsis ką nors vertinti, turėtų būtinai vertinti tik teigiamai? Teiginiai: „Dievas yra pati vertybė" (Scheleris) ir „Dievas yra pati nevertybė" (Leninas) kyla *metodiškai* iš to paties šaltinio.

c. *Dievo klausimas kaip prasmės klausimas*

Dievo kaip vertybės naujausioji atšaka yra Dievas kaip prasmė. Dievas kaip troškulys, traukiąs savęspi mūsų būtybę, yra buvęs žinomas visais laikais. Jau psalmininkas dūsavo, kad jo „siela trokšte trokšta gyvojo Dievo" ir todėl jo ieško „tarsi stirna vandens upelio" *(Ps 41, 1—2)*. Augustinas savo „Išpažinimuose" yra įrašęs niekad nepamirššimus žodžius: „Tu mus sau susikūrei, užtat ir nerami yra mūsų širdis, kol ras poilsio Tavyje" (Conf. I, 1). Kryžiaus Jonas eilėraštyje „Tamsi naktis" vertina naktį labiau negu dieną, kadangi ji pagelbėjusi jo sielai, tamsoje niekieno nepastebėtai, išslinkti iš jau miegančių namų Didžiojo Sužadėtinio susitiktų. Ir vis dėlto anas nuolatinis Dievo ilgesys yra visai kitokio pobūdžio negu mūsų dienų pastanga atkelti Dievą į prasmės matmenį. Senojo troškulio verčiamas žmogus išėjo iš savęs, iš anų, Kryžiaus Jono žodžiais tariant, „nutilusių namų", vedamas ne kurios kitos šviesos, „kaip tik tos, kuri dega širdyje": čia žmogus tarsi peržengė pats save. Tuo tarpu naujojo prasmės akstino skatinamas žmogus Dievą nuleisdina į savo paties klausimą kaip šiojo atsakymą: mūsasis prasmės matmuo virsta šiuo atveju Dievo gyvenviete.

Ne vieno įsitikinimu ši gyvenvietė, vadinasi, Dievo perkėlimas į prasmės matmenį, kaip tik ir sudaro „būdingą lytį", kuria šiandienos žmogus „nauju rimtumu bei svarumu kelia Dievo klausimą" [46]. Norint, kad mūsų dienomis Dievo svarstymas apskritai turėtų kokią nors reikšmę, reikia jį kildinti „iš žmogiškojo buvimo patirties gelmių bei visumos, kuriose atsiskleidžia prasmės pilnybė", vadinama Dievu (p. 366). Kitaip sakant, „Dievo klausimas, turint galvoje antropologinę teologinio mąstymo sąrangą, šiandien yra įkurdintas visų pirma žmogiškojo prasmės klausimo srityje" [47]. Žmogus keliąs prasmės klausimą, o atsakymą duodąs Dievas savimi pačiu: Dievas ne nurodąs prasmę, bet jis pats esąs prasmė. Štai kodėl šiandien, sakoma, „Dievo problema yra mažiau buvimo, o daugiau prasmės problema" [48]; aplenkiant prasmę, esąs aplenkiamas ir Dievas. Dar daugiau: grynai ontologinis kelias, vadinasi, kelias nuo būtybės į būtį, yra laikomas nebeįmanomu; jis esąs net nemetafizinis tikra prasme, kadangi „aplenkti prasmę arba vertę reiškia išdurti protui akis" (p. 89). O aklas protas Dievo rasti nebepajėgia. Tuo tarpu prasmės klausimas esąs proto žiburys kelyje į Dievą,

nes protą jaudiną ne tai, *kad* kas nors yra, bet tai, *kam* visa tai yra. Senasis Leibnizo klausimas, kodėl yra šis tas, o ne niekis, čia esti apkreipiamas visu plotu: kilmės klausimas užleidžia vietą prasmės klausimui; causa efficiens pasitraukia į šalį causa finalis naudai.

Pagrindas visiems šiems teiginiams yra prasmės klausimo slinktis. Mat prasmės klausimas sudaro tam tikrą grandį, kurios nariai, klausimui slenkant, vis platėja savo apimtimi ligi visuotinumo. Klausiant, kokią prasmę turi tas ar kitas mūsų būklės reiškinys, atsakymą rasti gana lengva, kadangi prasmės grandyje antras jos narys įprasmina pirmąjį, trečias antrąjį ir t. t. Sakysime: mokinio išsilavinimas įprasmina mokytojo darbą; būsimos profesijos pareigų atlikimas įprasmina mokinio išsilavinimą; visuomeninės santvarkos palaikymas bei išvystymas įprasmina profesines pareigas. Tuo būdu ir susidaro minėta grandis. Tačiau kaip tik todėl prasmės klausimas ir neišsisemia nė vienu šios grandies nariu. Jis rieda vis toliau, nes vis toliau klausiame, kokią prasmę turi visuomenės išvystymas, valstybės palaikymas, kultūros kūrimas, istorijos eiga, žmogiškasis gyvenimas apskritai... Kiekvienas tolimesnis įprasmintojas yra klausiamas savo prasmės reikalu ir todėl esti verčiamas nurodyti vis į tolimesnį šios grandies narį, kol galop, loginės negalimybės eiti ligi begalybės verčiami, turime pripažinti, kad esama visuotinės bei nelygstamos prasmės ir kad kiekviena dalinė bei lygstama atskiro reiškinio prasmė esanti ne kas kita, kaip dalyvavimas šioje visuotinėje bei nelygstamoje prasmėje.

Ši tad visuotinė bei nelygstama prasmė šiandien ir yra vadinama *Dievu:* „Tasai paskutinysis ir nelygstamasis pradas, kuris sudaro mūsų buvimo prasmės pagrindą bei prasmės vidurkį, ir yra turimas galvoje, kai savo kalbos negalia bei dužlumu tariame žodį „Dievas““ [49]. Tai reiškia: ne esantis Dievas yra laikomas viso ko įprasmintoju, bet visuotinumą pasiekusi prasmė yra laikoma Dievu. Priėjus šią visuotinę prasmę, manoma radus Dievą. Užtat dabar, kaip ir aukščiau vertybių atžvilgiu, klausiame: ar iš tikro visuotinė bei nelygstama prasmė ir Dievas yra tapatūs? Ar galima su šia prasme megzti religinį santykį? Trumpai tariant, ar prasmės klausimas iš tikro yra kelias į religijos Dievą, kaip tai šiandien teigia ne vienas religijos filosofas?

Prasmės sąvoka yra artima tikslo sąvokai, tačiau šiai netolygi. Tikslas žymi daugiau viršinį siekinį, kartais net

nesąmoningą, kaip tai regime gyvių gyvenime, pvz., paukščiui sukant lizdą ar vorui spendžiant tinklą. Tikslas buvoja šalia veiksmo kaip jo pasėka. Tuo tarpu prasmė yra vidinis dalykas. Tai veiksmo kokybė, nuo šiojo neatskiriama ir todėl niekad jo neperžengianti, kad buvotų šalia jo ar pasiliktų jam pasibaigus. Todėl filosofijoje prasmė ir yra apibrėžiama kaip „imanenti ir galutinė būtybės vertė" [50]. Imanentus šios vertės pobūdis yra jai esminis: ji negali būti atsieta nuo jos nešėjo; ji glūdi šiojo viduje būtinu būdu. Statant, pavyzdžiui, šventyklą, esti naudojami įvairūs daiktai bei veiksmai kaip priemonės tikslui, būtent šventyklai. Šventykla yra visų šių daiktų bei veiksmų siekinys, atsirandąs galop šalia jų visų ir buvojąs nepriklausomai nuo jų. Šventyklą pastačius, vadinasi, tikslą pasiekus, visi daiktai ir veiksmai kaip priemonės pasitraukia šalin. Tuo tarpu šventyklos prasmė būti Viešpaties Namais pasilieka joje pačioje visados. Ši prasmė niekad negali atsidurti šalia šventyklos: šventykla nėra savai prasmei priemonė, bet savos prasmės regimybė. Ji neša šią prasmę tol, kol išlieka pati. Net ir ateistiniu muziejumi paversta šventykla savos prasmės — būti Viešpaties Namais — nepraranda: jos prasmė tokiu atveju yra tik išniekinama, kaip išniekinamas yra aklatikio spjaudomas bei mindžiojamas kryžius. Tai tinka ne tik skirtinei prasmei, esančiai atskirame reiškinyje, bet ir visuotinei bei nelygstamai prasmei, glūdinčiai visatoje. Ir visuotinė bei nelygstama prasmė buvoja ne šalia gamtos ar žmogaus, bet juose pačiuose, kaip galutinė jų vertė.

d. Dievo kaip prasmės kritika

Ką tad reiškia skelbti šią prasmę esant Dievą? Ne ką kita, kaip padaryti Dievą visatos kokybe. Vėliau, kalbėdami apie religijos Dievą kaip Kūrėją, matysime, kad kūrėjas iš tikro yra kūriniui imanentus kaip jo buvimo pagrindas. Tačiau grįsti buvimą yra visai kas kita negu teikti kūriniui tam tikrą vidinę vertę, vadinamą prasme. Kūriniui imanentus Dievas gali būti tik tuo atveju, kai jis yra jam visų pirma transcendentus, vadinasi, kai jis buvoja nepriklausomai nuo kūrinio ir kaip tik šiuo nepriklausomumu laiko jį buvime. Tuo tarpu būti visatos kokybe arba vidine jos verte reiškia paneigti transcendentinį savo nepriklausomumą ir susilieti su gamta bei žmogumi, kadangi prasmė, kaip sakėme, niekad negali buvoti šalia

savo nešėjo. Jei visata yra prasmės nešėja, o prasmė yra Dievas, tai reiškia, kad Dievas yra visatos tiek į šią įsiurbtas, jog apie kokį nors nepriklausomą jo buvimą negali būti nė kalbos. Dievas kaip visatos prasmė yra vidinė visatos pusė, o visata yra viršinė Dievo regimybė. Tai aksiologinis panteizmas. Kaip Dievas, laikomas aukščiausia vertybe, esti palenkiamas gnoseologiniam žmogaus sprendimui, taip Dievas, laikomas visuotine prasme, esti palenkiamas ontologiniam visatos buvimui: abiem atvejais Dievas nustoja buvęs Dievas, vadinasi, būtis, peržengianti bet kokį sprendimą ir bet kokį buvimą. Abiem atvejais Dievas buvoja kieno nors malone: kaip vertybė — žmogaus malone, kaip prasmė — visatos malone. Megzti religinį santykį su tokiu Dievu, buvojančiu kito malone, reiškia klauptis arba prieš patį save, arba prieš neasmeninę visatą ir tuo pačiu išniekinti save kaip asmenį.

Antras priekaištas visuotinės prasmės sutapdymui su Dievu liečia pačią prasmės slinktį. Pirmu požiūriu atrodo, kad minėta prasmės slinktis nusako tą patį kelią, kuriuo Aristotelis yra ėjęs nuo atskirų reiškinių judėjimo prie pirmojo nejudančio judintojo: kaip vienas judąs daiktas nurodo į kitą kaip savo judintoją, taip lygiai vieno reiškinio prasmė nurodanti į kitą kaip savo įprasmintoją. Ir vis dėlto šis panašumas yra apgaulus. Jeigu judėjimas — priėmus teiginį, esą visa, kas juda, yra kito judinama,— iš tikro sudaro nepertraukiamą grandį, tai prasmės slinktyje pertrūkio kaip tik esama. Būdama imanenti savo esme, prasmė dažnu atveju pasilieka to ar kito reiškinio viduje, sutapdama su juo pačiu ir todėl nebenurodydama į tolimesnės grandies narį; dažnu atveju prasmės grandis užsisklendžia grįždama į išeities tašką. Sakysime: juslinį pažinimą įprasmina protinis pažinimas, protinį pažinimą įprasmina tiesa. O tiesą? Kas įprasmina tiesą? Tačiau ar tiesa iš viso gali turėti prasmę, kuri nebūtų ji pati? Tiesos prasmė juk ir yra būti tiesa. Vadinasi, prasmės slinktis čia ir baigiasi, nes prasmė ir jos nešėjas tiesa šiuo atveju yra vienas ir tas pats dalykas. Pridurkime kaip pavyzdį estetinę St. Šalkauskio slinktį: „Menas grožiui, grožis gyvenimo tobulumui“ [51]. Tai reiškia: meninę kūrybą įprasmina grožis, grožį įprasmina gyvenimo tobulumas. O tobulumą? Kas jį įprasmina? Bet ir vėl: ar tobulumas apskritai gali turėti kokią kitą prasmę negu jis pats? Tobulumo prasmė ir yra būti tobulumu. Ir šiuo atveju prasmės slinktis baigiasi pasiekusi tapatybę su savo ne-

šėju. Tokių prasmės slinkties pertrūkių esama aibės. Net ir atvedus prasmės grandį ligi paties buvimo kaip tokio ir paklausus, kokia yra šiojo prasmė, galėtume duoti tik vieną vienintelį atsakymą: buvimo prasmė yra būti. Ir čia nešėjas susilietų su savo prasme, neleisdamas prasmei jo peržengti ir tuo pasiekti transcendencijos kaip Dievo. Prasmės tad slinktis anaiptol nėra aristotelinis kelias Dievop. Nesama nė vieno judančio daikto, kuris judintų pats save. Tačiau esama aibės reiškinių, kurių prasmė yra jie patys: tiesa, gėris, grožis, meilė, džiaugsmas, tobulumas, laimė, buvimas... Teikti prasmę kaip vienintelį kelią Dievop šių dienų mąstymui reiškia todėl eidinti šį mąstymą klystkeliu.

Trečia sunkenybė, kuri mums kliudo prasmės keliu žengti ligi religijos Dievo, yra žmogaus galia ne tik duotą prasmę pažinti, bet ir *ją pačią duoti*. Teisingai yra sakoma, kad žmogus visa savo būtybės sąranga yra apspręstas prasmei. Jis negali pakelti neprasmingo veiksmo ar neprasmingos būsenos. Tačiau tai kaip tik ir rodo, kad žmogus turi nepergalimą polinkį prasmę ne tik priimti, bet ir pats ją teikti, vadinasi, elgtis prasmės atžvilgiu ne tik imliai, bet ir veikliai. Juk daugelis mūsų būklės reiškinių prasmės požiūriu yra abejingi: patys savyje jie prasmės neturi, užtat jie yra pajėgūs prasmę priimti. Visas gamtinis pasaulis yra šio pobūdžio. Jis visas buvoja šalia prasmės, kadangi prasmė yra skirtinai dvasinė kategorija. Bet štai kultūrine savo veikla žmogus gamtą kaip tik įprasmina. *Virtusi kultūriniu veikalu, gamta esti įtraukiama į* žmogiškąją sritį ir padaroma jo matmens dalimi, o tuo pačiu ir dalyve prasmėje. Kiekvienas gamtinis daiktas buvoja anapus prasmės, bet kiekvienas kultūrinis kūrinys jau buvoja prasmės plotmėje. Kitaip tariant, žmogus pasirodo esąs didžiulis gamtinio pasaulio įprasmintojas. Ir juo plačiau kultūrinė veikla apima gamtą, juo labiau gamta tampa prasminga savo buvojimu. Gamtos pavertimas kultūra yra betgi žmogaus uždavinys ir žmogaus veiklos padarinys. Tuo pačiu ir gamtai teikiama prasmė yra žmogaus dalykas. Ji nenurodo į jokią antžmogiškąją buvimo plotmę.

Žmogaus galia teikti prasmę neapsirėžia betgi tik vienu gamtiniu pasauliu. Žmogus teikia prasmę ir savai būklei tuo, kad *įvairiose jos srityse — šeimoje, auklėjime*, lavinime, visuomenėje, valstybėje, ūkyje, technikoje, mene, moksle... — įkūnija tą ar kitą idėją kaip vidinę šių sri-

čių vertę, kuri ir tampa šių sričių prasme. Žmogaus gyvenimas yra vienas didžiulis jo paties kūrinys ir tuo pačiu prasmės laukas, įdirbamas paties žmogaus pastangomis. Kalbėti tad apie prasmę kaip kažką, kas būtų nuo žmogaus atsieta, ko žmogus ieškotų ir ką jis tiktai rastų, yra atotrauka, neturinti atitikmens tikrovėje, nes kiekviena mums prieinama prasmė yra duota paties žmogaus. Užtat ir į dažnai keliamą klausimą, kokia yra mūsų gyvenimo prasmė, galime atsakyti: tokia, kokią mes patys gyvenimui teikiame. Juk galima gyventi ir neprasmingai; galima, lietuviškai kalbant, „gyvenimą prašvilpti". Gyvenimo prasmė yra sudėta į mūsų pačių rankas. O gyvenimas, kuris būtų kažkokia bendrybė, vadinasi, ne mano ir ne tavo gyvenimas,— toks gyvenimas yra gryna atotrauka, kuriai prasmės kategorija negali būti taikoma, kaip ji netaikoma nė vienai atotraukai. Būdama dvasinis dalykas, prasmė savaime yra ir asmeninis dalykas: *prasmė visados yra mano prasmė*. O mano prasmė priklauso nuo manęs paties: teikti vidinę vertę manam veikalui yra mano paties uždavinys.

Bet kaip tik todėl, kad kiekviena mūsų suvokiama prasmė yra mūsų pačių duota mūsų darbams ir net visam mūsų gyvenimui, ji ir nurodo tiktai į žmogų, o ne į kažką, kas būtų anapus žmogaus ir ką būtų galima, kaip šiandien ne vienas nori, vadinti Dievu. Žmogaus prasmės kelias veda tiktai į jį patį. Ir čia prasmės slinktis grįžta į savo išeities tašką. Iš žmogaus kaip jo duomuo kilusi, prasmė ir lieka žmogaus veiklos rėmuose. Tuo pačiu darosi labai abejotina visuotinės bei nelygstamos prasmės tikrovė. Kiek ši visuotinė prasmė reiškia paties buvimo prasmę, tiek ji, kaip minėta, sutampa su pačiu buvimu: buvimas neturi jokios aukštesnės vertės negu jis pats. Buvimas niekad nėra kam kitam, o visados tik pats sau. O kiek visuotinė prasmė reiškia atskirų prasmių apibendrinimą, tiek ji yra atotrauka, vadinasi, grynai gnoseologinė kategorija. Kokiu būdu ši atotrauka galėtų būti vadinama Dievu ir pergyvenama kaip Dievas? Galop jeigu ir sutiktume, kad tokios visuotinės bei nelygstamos prasmės esama, tai ji neturėtų mums jokios reikšmės, kadangi ji liktų mums nepažįstama. Mūsų veiklos bei gyvenimo prasmė anaiptol nebūtų nei jos atšvaita, nei dalyvavimas joje, nes to, kas pasilieka anapus mūsų pažinimo, mes negalime nei atšviesti, nei jame dalyvauti. Vadinti tad šią mūsų pažinimui užsklęstą prasmę „Dievu" reikštų ne ką kita,

kaip statyti aukurą „nežinomam Dievui". Tačiau nežinomas Dievas nėra religijos Dievas, kadangi nežinomybe jis kaip tik ir neturi santykio su žmogumi.

Prasmės tad klausimas nėra Dievo klausimas. Jis toks nėra žmogaus teikiamos prasmės atveju, nes veda atgal į patį žmogų. Jis toks nėra nė tariamai esančios visuotinės prasmės atveju, nes veda į nežinomybę, kurios negalime nei garbinti, nei mylėti.

4. DIEVAS KAIP NEASMENINĖ TIKROVĖ

Religijos filosofija, kaip sakyta, nėra Dievo buvimo atradėja; užtat ji yra jo sargė, budinti, kad Dievas kaip *tikrovė nebūtų paaukotas kokiam nors prasmens stabui*, kaip tai aiškiai matyti L. Feuerbacho teorijoje. Tik Dievo tikrovės atveju galima pateisinti religiją žmogaus kilnumo bei vertingumo akivaizdoje. Kitaip religiniai mūsų veiksmai darosi tušti ir pažemina mus kaip asmenis. Štai kodėl religijos filosofija ir pabrėžia Dievą kaip tikrovę visu įtaigumu. Tačiau kas gi yra šis Dievas tikrovė? Tai klausimas, siekiąs ne patirti, kas yra Dievas pats savyje, bet atskleisti, kokia tikrovė gali būti dieviškoji ir todėl pajėgi sueiti santykin su žmogumi, vadinasi, pagrįsti religiją. Juk galima laikyti Dievą tikrove ir vis dėlto teikti šiai tikrovei tokį pobūdį, jog religinis santykis su ja darosi neįmanomas.

a. Dievo kaip tikrovės prasmė

Ligi šiol svarstytos Dievo sampratos laiko Dievą tikrove ta prasme, kad jis buvoja mūsų sąmonėje, vadinasi, yra šis tas, o ne niekis, ką Feuerbachas įsakmiai ir pabrėžia. Tačiau būti sąmonėje idėjos, vertės, prasmės pavidalu anaiptol nereiškia būti tikrove tiesiogine ir įprasta šio žodžio prasme, nes šių dviejų tikrovių būsenos yra esmiškai skirtingos. *Tikrovė sąmonėje buvoja šiosios grindžiama*: dingus sąmonei, dingsta ir jos turinys, vadinasi, jos laikoma bei nešama tikrovė. Jeigu tad Dievas buvoja *sąmoninės tikrovės būdu*, tai galima apskaičiuoti jo „amžių": Dievas atsirado, atsiradus žmogaus sąmonei, ir Dievas išnyks, išnykus žmogaus sąmonei. Tokiu atveju iš tikro galima kalbėti apie „Dievo mirtį". Čia dar sykį visu ryškumu išnyra Dievo priklausomybė nuo žmogaus, neiš-

vengiamai atsirandanti tada, kai Dievas esti tapatinamas su kuriuo nors sąmonės turiniu — rūšies idėja, vertybe, prasme, laime... Nes tokiu atveju ne Dievas grindžia žmogaus buvimą, bet žmogus pašaukia Dievą būti; ne todėl yra žmogus, kad Dievas taria savo „fiat", bet todėl yra Dievas, kad žmogus jį šia ar kita lytimi mąsto, kad jis jo šiuo ar kitu būdu trokšta bei ieško. Kiekvienai šitokiai Dievo „tikrovei" tinka K. Marxo žodžiai: „Žmogus kildina religiją, o ne religija kildina žmogų" [52]. Kiekviena šitokia Dievo „tikrovė" yra psichologinio, dorinio ar sociologinio, bet ne ontologinio pobūdžio. Ontologine prasme tikrovė yra sąmonės priešybė. Ji buvoja sąmonei priešpriešiais, būdama nuo šiosios nepriklausoma savo buvime ir todėl nedingdama sąmonei dingstant. Ar ši tikrovė kaip sąmonės priešpriešа bus nusakoma prieveiksmiu „viršum" (sąmonės), ar „šalia" (sąmonės), ar „aukščiau" (sąmonės), ar „už" (sąmonės), nėra svarbu, kadangi visa tai yra tik vaizdinės išraiškos apibūdinti anai kitokiai būsenai, kurią turi tikrovė, palyginta su sąmonės turiniu: tikrovės buvimas yra sąmonės ne grindžiamas, o tik jos pažinimu randamas.

Šisai bendras dėsnis tinka ir Dievui kaip tikrovei. Ir Dievas tikrovės prasme būna kaip sąmonės priešybė. Kaip tikrovė Dievas nėra tolygus jokiam sąmonės turiniui. Kaip tikrovė Dievas yra man ne-Aš tikriausia bei giliausia prasme. Aš galiu sueiti su juo į santykį tik todėl, kad jis buvoja man priešpriešiais, nesutapdamas su manuoju Aš jokiu atžvilgiu ir todėl iš manojo Aš neišvedamas jokiu atveju. Dievas nėra jokia sąmonės turinio perkėla į mūsąją būklę. Klausti tad Dievo kaip tikrovės reiškia klausti jo kaip būnančio užu mūsų sąmonės, kuri jį savo veiksmais — *pažinimu, meile, tikėjimu, viltimi* — pasiekia, bet kurio ji jokiu savo veiksmu jo buvime negrindžia ir neapsprendžia. Tai pabrėžiame todėl, kad šiandieninis toks įtampus atsigrįžimas į „Dievą mumyse" yra nuolatos tykomas pavojaus pamiršti Dievo priešybę sąmonei. O juo labiau Dievą kaip sąmonės priešybę stumiame šalin, juo labiau jį nutikroviname. „Dievas mumyse" gali būti vaisingai mąstomas tik tuo atveju, kai jis visų pirma yra mąstomas kaip „Dievas viršum mūsų". Tik transcendentinis Dievas gali nužengti mūsų sąmonėn, bet niekad ne sąmoninis Dievas pakilti transcendencijon. P. Tillicho posakis „kas suvokia gelmę, suvokia ir Dievą" [53] yra būdinga šios

pavojingos ir jau net atvirkštinės mąstymo linkmės išraiška.

Pabrėždami Dievą kaip tikrovę, būnančią nepriklausomai nuo sąmonės, mes betgi dar neatsakome į aukščiau keltą klausimą, kokio *pobūdžio* yra ši dieviškoji tikrovė, kad žmogus galėtų megzti su ja religinį santykį. Šį gi klausimą *sklaidydami tuojau susiduriame su dviem tikrovės* plotmėmis: su daiktais ir su asmenimis. Tikrovė kaip sąmonės priešybė buvoja arba kaip daiktas, arba kaip asmuo. Jokios trečios kategorijos, kuri nebūtų nei daiktas, nei asmuo, nėra ir negali būti. Tiesa, idėja nėra nei daiktas, nei asmuo. Užtat ji nėra nė tikrovė mūsąja prasme, vadinasi, buvojanti sąmonei priešpriešiais nepriklausomai nuo šiosios. Platoniškoji idėjų karalija yra ne kas kita, kaip sąmonės turinio perkėla į transcendentinę plotmę. Štai kodėl idėja ir negali sudaryti trečiosios kategorijos tikrovės sąrangoje, kurioje randame tik arba daiktą, arba asmenį. Katrai nūn iš šių dviejų tikrovės kategorijų priklauso Dievas kaip tikrovė?

b. Asmeninio ir neasmeninio pradų įtampa

Religijų istorijoje yra pastebima aiški įtampa tarp sampratų Dievo kaip daiktinės ir Dievo kaip asmeninės tikrovės. Pagrindas šiai įtampai yra pažiūra, esą asmuo nėra pats pirmykštis dalykas, o kilęs iš kažkokio šaltinio, kuris esąs už asmenį gilesnis sava esme ir pirmesnis sava kilme. Todėl mąstant Dievą kaip galutinę tikrovę, mąstomas yra kartu ir šisai šaltinis, ieškant „Dievo užu Dievo" (S. Bulgakovas) kaip paties Dievo pradmens, vokiečių mistikoj vadinamo „prodieviu — *Urgottheit*" (Eckhartas, Böhme), iš kurio turėtų būti išriedėjęs ir pats Dievas *kaip asmuo*. Nuosekliai tad „grumtynės tarp asmeniškumo ir neasmeniškumo,— sako F. Heileris,— eina per visą religijų istoriją. Jau pačiame pirmykščiame tarpsnyje kryžiuojasi tikėjimas neasmeninę galią, *numen,* su tikėjimu asmeninę dvasinę būtybę. Įspūdingiausią bandymą išryškinti neasmeninį dievybės pradą sutinkame Indijoje. Kraštutiniu neasmeniškumo pavidalu Dievo idėja pasirodo senajame budizme, kuriame yra neigiamas bet koks absoliuto nusakymas, nors nirvana kaip išganymo siekinys ir esti aprašinėjama labai panašiais žodžiais kaip mistikų dievybė"[54]. Iš kitos betgi pusės, pasak Heilerio, tiek upanišadų „*brahman*", tiek „*nirvana*" slepia savyje ir asmeni-

nio Dievo bruožų: „Ramajana kovoja už Dievo asmenybę“ (p. 468), o Mahajanos budizme „absoliutas pasirodo kaip asmeninis „pro-Buda“ arba kaip „didysis Buda“, arba kaip „saulės Buda““ (p. 469). Be abejo, Dievas kaip neasmeninė tikrovė čia persveria asmeninį šios tikrovės pobūdį, visiškai *betgi šiojo nesunaikindamas.*— Graikų religijoje ši įtampa yra ypatingai ryški. Mitologiniuose graikų religijos įvaizdžiuose dievai reiškiasi kaip tikros asmenybės, turinčios visas žmogiškąsias savybes, veikiančios žmogiškuoju būdu, pasirodančios kiekviena savu pavidalu, vykdančios savus uždavinius ir buvojančios sava būsena. Tuo tarpu graikų filosofijoje Dievo samprata yra visiškai neasmeninė: čia Dievas yra arba bendrasis dėsnis (Heraklitas), arba darna (Ksenofanas), arba gėrio idėja (Platonas), arba nejudąs judintojas (Aristotelis), arba daiktų vidinis logos (stoikai), arba galop vienis (Plotinas). Graikų religijos numitinimas, sąmoningai pradėtas Platono (plg. „Teaitetas“, 152e; „Politeia“, 379a, 383a, 386b), yra buvęs kartu ir Dievo nuasmeninimas.— Ta pati įtampa regėti ir Izraelio religijoje. Nors Senojo Testamento Jahvė ir yra neabejotinai asmeninio pobūdžio, sudarąs su sava tauta sutartį ir jai vadovaująs jos istorijos kelyje, tačiau savo santykiuose su žmonėmis jis kiekvieną kartą reiškiasi gamtinės, vadinasi, neasmeninės jėgos pavidalais: debesimis, žaibais, griausmais, ugnimi, kurie graso mirtimi ne tik žmogui, bet ir gyvuliui (plg. *Iš 3, 2—4; 13, 21; 19, 16—19*). Tarp Dievo ir žmogaus Izraelio religijoje dar tebetvylo bedugnė.

Asmeninį Dievo pradą visu įtaigumu iškėlė bei įtvirtino krikščioniškoji religija: įsikūnijimo idėja ji pergalėjo dievybės neasmeniškumą nebegrįžtamai. Dievas, pasak krikščioniškojo mokslo, tapo žmogumi, gyveno, kentėjo ir mirė kaip atperkamoji auka už žmonių nuodėmes. Tai padaryti jis įstengė todėl, kad pats buvo be nuodėmės: tai esminė pataisa graikiškojo dievybės asmeniškumo, nes graikų dievai buvę tokie pat nusidėjėliai, kaip ir žmonės, todėl ir neįstengę išganyti puolusios žmonijos. Galbūt čia ir slypi priežastis, kodėl graikų filosofai, pirmoje eilėje Platonas, nusigrįžo nuo asmeninio Dievo sampratos, perkeldami ją į neasmeninę idėją, kuri iš viso negali būti nuodėminga. Juk „nuodėmingas Dievas“ yra prieštaravimas savyje. Jeigu tad dievybės sampratoje glūdi nuodėmės galimybė ar tikrovė, tuomet, aišku, ši samprata yra atmestina. Graikų filosofijoje tai ir buvo padaryta. Sykiu

tačiau Krikščionybė pakeitė ir graikiškąją filosofinę dievybės sampratą, sutapdydama bendrinę logos idėją kaip dėsnį, darną, protą su Logos dieviškuoju asmeniu. Ir krikščioniškajai religijai, kaip ir stoikams, pradžioje yra logos, bet šisai krikščioniškasis Logos jau yra nebe bendrinis pasaulio pagrindas, o antrasis Trejybės asmuo, būnąs nebe šalia Dievo, o pats esąs Dievas (plg. *Jn 1, 1*). Šisai Logos asmuo įsikūnija žmogiškojoje prigimtyje ir apsireiškia istoriškai kaip Jėzus iš Nazareto. Pasak Krikščionybės, Jėzus yra vienintelė tikroji bei galutinė teofanija, vadinasi, Dievo apsireiškimas žmogui. Krikščionybei Dievas kaip tikrovė sąmonės priešpriešos prasme reiškiasi ne daikto — vis tiek ar tai būtų gamta kaip stabmeldybėje, ar istorija kaip Izraelyje,— o asmens pavidalu, būtent *Kristumi*. Tuo būdu Krikščionybė virsta asmenine religija giliausia šio žodžio prasme.

Ir vis dėlto Dievo kaip neasmeninės tikrovės samprata nėra visiškai išnykusi nė Krikščionybėje. Kaip budizme esama asmeninio Dievo užuomazgų, taip Krikščionybėje esama neasmeninio Dievo likučių. Krikščioniškojoje religijoje, pastebi F. Heileris, „nuolatos yra buvę slapto galynėjimosi tarp asmeniškumo ir neasmeniškumo“ [55]. Tai jausti ypač mistikoje. Juk ir krikščioniškoji mistika kalba apie Dievą kaip gelmę, naktį, tamsą, jūrą, ugnį, kuriose žmogus paskęsta ligi savojo Aš pamiršimo. Išsivilkti iš savojo Aš ir pasinerti dievybėje yra net ir krikščioniškosios mistikos kelias: kosminis P. Teilhard'o de Chardino Kristus taip pat priklauso šiam keliui. Tačiau pasinerti kitame galima tik tuo atveju, jei tasai „kitas“ yra pergyvenamas kaip neasmuo, kadangi asmuo negali nei savęs pamiršti, nei kitame asmenyje pasinerti, net jeigu šis ir būtų dieviškas. Vis dėlto neasmeninio Dievo likučiai Krikščionybėje yra stipriai nustumti užnugarin ir suvesti ligi paties mažiausiojo kiekio. Prasiveržę bent kiek ryškiau, jie tuoj pat susilaukia neigiamo atoveikio. Tuo galima išaiškinti didžiulį Krikščionybės atsargumą visokiems mistiniams atvejams: krikščioniškoji religija yra blaiviausia iš visų religijų. Ji mistikos neneigia, tačiau ji reikalauja, kad ir mistikas pergyventų Dievą kaip asmenį ir kad tuo ar kitu neasmeniniu įvaizdžiu nenuslėgtų ar neaptemdytų asmeninių jo bruožų: kiekvienas neasmeninis žodis apie Dievą gali būti Krikščionybėje tiktai prasmuo — ne daugiau. O kur jis yra tariamas kaip dieviškoji tikrovė, ten, Krikščionybės pažiūra, mistika virsta pseudomistika.

Krikščioniškasis Dievas gali būti mąstomas ir pergyvenamas tiktai kaip *asmeninė tikrovė*.

Dievo kaip tikrovės pobūdis „suskaldo religijas,— teisinga U. Manno pažiūra,— į dvi stovyklas, kurių vienai religinis objektas yra aukščiausias dėsnis, o kitai — aukščiausias asmuo. Šios stovyklos skiriasi vėliava, kuriai yra prisiekusios: ar religija visų pirma ir galutinai klauso asmeninio Dievo, ar ji jaučiasi esanti įpareigota neasmeniniam dėsniui?"[56] Mūsų laikais, pasak Manno, daugėja ženklų, kad religija vis labiau esti suvokiama kaip nepakeičiama pilnutiniam žmogiškumui, sykiu tačiau kad Dievas kaip asmuo vis labiau esti laikomas mitine atlaika, taip jog *savaime* skiriasi „ateistinė religija", vadinasi, religija be asmeninio Dievo (plg. t. p.). Tai reiškia: dabarties žmogus vis labiau jaučiasi esąs įpareigotas neasmeninio dėsnio. Todėl ir yra būtina kiek arčiau pažvelgti į šią Dievo kaip neasmeninės tikrovės sampratą ir pasiklausti, ar iš tikro neasmeniškai suvokta dievybė galinti pagrįsti religiją kaip sąlygą pilnutiniam žmogiškumui ir ar neasmeninis dėsnis galįs būti asmeninio įpareigojimo subjektas, nes įsipareigojama visados *kam nors:* pareigos be „kam nors" nėra; pareiga savo esme yra santykinė sąvoka, vadinasi, reikalaujanti „kito". Ar gali tad neasmeninis dėsnis būti asmeniui šisai „kitas"?

c. *Visata kaip Dievas*

Neasmeninio Dievo samprata yra religijų istorijoje išėjusi aikštėn įvairiais pavidalais. Ryškiausias iš jų yra *panteizmas,* arba pasaulio ir Dievo tapatybė: Deus sive natura, kalbant Spinozos žodžiais, kuriais jis metafiziškai nusakė šią tapatybę.

Panteizmas yra deizmo priešingybė, išaugusi tačiau iš tos pačios klaidos, būtent: neregėti skirtumo tarp būtybės buvimo ir jos esmės arba tarp būtybės ontologinės ir kosmologinės plotmės, vadinasi, neskirti, *kad* būtybė yra ir *kas* ji *yra*. Išnykus šiam skirtumui ar jo nepaisant, Dievo santykis su pasauliu virsta arba grynai transcendentiniu, arba grynai imanentiniu; Dievas arba pasitraukia iš pasaulio buvimo, arba virsta pasaulio esme. Pirmu atveju turime deistinę, antru — panteistinę šio santykio sampratą. Deizme Dievas pasaulio atžvilgiu yra vienkartinis veiksnys; jis buvimą jam, tiesa, yra suteikęs, tačiau tuo savą santykį su juo ir baigęs. Dabar pasaulis ir būna, ir veikia

savarankiškai. Pasaulio kūrimas yra deizmo suvokiamas kaip praėjęs veiksmas. Kūrimas kaip pasiliekanti dabartis (creatio continua) deizmui yra nepažįstamas. Nepažįstama todėl yra jam ir Dievo dabartis arba jo imanencija pasaulio buvime. Deizmo Dievas yra tarsi Putino Rex, kuris, „į purpurą įsivyniojęs“, žiūri, kaip „žvaigždės vainikan jam klojas“, kartu pykdamas, kam tie žmonės, „rūsčiai šaukdami tame klonyje“, ardo „pasaulio harmoniją“ („Rex“, 1916 m.).

Panteizmas eina priešinga linkme ir mėgina pergalėti Dievo tolybę tuo, kad atkelia Dievą į pasaulio esmę arba į kosmologinę jo plotmę, padarydamas šiąją Dievo buvojimo apraiška. Dievas esąs visas visame pasaulyje ir visas kiekvienoje jo dalyje. Gamtos daiktai bei veiksmai esą iš tikro Dievo veiksmų *būdai*. Averojaus terminais, kuriuos vėliau prisiėmė Spinoza, kalbant, Dievas esąs natura naturans, o pasaulis — natura naturata; tai dvi to paties dalyko būsenos: veiklioji ir imlioji. Pasaulis savarankiškumo neturįs, nes jo esmė esanti Dievas. Kūrimo iš nebūties sąvoka panteizme iš viso dingsta. Čia ji esti pakeičiama arba plotiniškąja emanacija, kurioje dieviškoji substancija išleidžia iš savęs vis silpnėjančius pavidalus, arba platoniškąja demiurgo veikla, kurioje Dievas yra tik regimų pasaulio pavidalų žiedėjas (apie tai plačiau antrajame šios knygos skyriuje). Tačiau panteizme kitaip nė būti negali. Sutapdęs Dievą su pasaulio esme, panteizmas tuo pačiu užkerta kelią būtybei kilti iš nebūties, nes tai reikštų, kad ir pats Dievas kyla iš nebūties, kas yra aiški nesąmonė. Nuosekliai tad panteizme dingsta ir Dievo transcendencija. Deizme slypįs Dievo ir pasaulio perskyrimas virsta panteizme Dievo ir pasaulio tapatybe. Deizme negalima Dievo niekur rasti, panteizme jis buvoja visur. Teisingai užtat pastebi E. Berggravas, kad Dievas galįs prapulti dvejopu būdu: jis galįs pranykti tolybėje ir galįs būti įčiulptas artybės[57]. Goethe's žodžiai, esą Dievui pritinką „save puoselėti gamtoje, o gamtą savyje“, yra poetinis Dievo įčiulpimo į pasaulį vaizdas.

Panteizmo metafizikas yra *Benediktas Spinoza* (1632—1677). Vis didesnis ir vis pavojingesnis Dievo ir pasaulio artėjimas prie vienas kito yra jaučiamas jau visame Naujųjų amžių mąstyme. Scholastinė filosofija, sekdama Aristoteliu, galėjo skelbti, esą pasaulis yra aprėžtas, kadangi begalybė esanti tik *galima*, bet *niekad ne tikra*, o N. Kuzietis jau aiškiai moko *tikrovinę* pasaulio begalybę

kaip Dievo begalybės atvaizdą, ką vėliau gražiai nusakė G. Bruno, pradėdamas apsigynimo kalbą inkvizicijos teisme Venecijoje: „Aš skelbiu begalinį pasaulį kaip begalinės Dievo galybės pasėką“ [58]. Begalinio pasaulio samprata yra pati pirmoji ir būtinoji sąlyga, kad Dievas galėtų būti sutapdytas su pasaulio esme, nes į aprėžtą pasaulį begalinis Dievas juk įsilieti negali. Praplėtus gi pasaulį ligi begalybės, išnyksta loginė kliūtis Dievui tapti pasaulio esme. Ir ši Kuziečio pradėta mąstyti pasaulio begalybė, H. Heimsoetho liudijimu, „pasiliko metafizikoje, nugalėdama senąjį jo aprėžtumą“ (t. p.) ir „artindama pavojų, kad juodu abu (Dievas ir pasaulis.— *Mc.*) galop susilies“ (p. 78). Spinozos filosofijoje tai ir įvyko. Čia pasaulis yra jau ne todėl begalinis, kad jis būtų Dievo atvaizdas, bet todėl, kad *pats Dievas yra pasaulis.* Nuo judaizmo nutolęs, Krikščionybės betgi nepasiekęs, Spinoza virto abiejų religijų apreiškimo kritiku, pasiryžusiu Dievo ir pasaulio santykį persvarstyti iš naujo ir šiam reikalui „sugriauti visą statinį ir suręsti naują“ (Ethica, supl.). O šis naujasis statinys turėjęs, pasak Spinozos, rymoti ant teiginio: „Visų gamtos daiktų galia yra ne kas kita, kaip paties Dievo galia, kuria vienintele viskas vyksta ir esti apsprendžiama“ (Eth. IV, 4). Abu — ir gamta, ir Dievas — yra iš savęs: causa sui; gamta yra mūsų nusakoma tomis pačiomis savybėmis, kaip ir Dievas: „ji yra amžina vienybė, buvojanti pati savimi, begalinė, visagalė ir t. t.“ (Eth. I, 29). Nuosekliai tad „gamtos daiktai bei veiksmai yra Dievo reiškimosi būdai“ (Eth. I, 25). Formulė „Deus sive natura — Dievas arba gamta“ yra Spinozos pažiūrų esminė santrauka.

Dievo ir pasaulio tapatybė savaime patraukia paskui save ir dvasios bei medžiagos tapatybę. Spinoza aiškiai teigia: „Atsiminkime, kad mąstanti substancija ir tįsą turinti substancija (tai Descartes'o terminai, kuriais jis nusakė dvasią ir medžiagą.— *Mc.*) yra viena ir ta pati substancija, tik suvokiama čia vienos, čia kitos savybės atžvilgiu“ (Eth. II, 7). Kai substanciją mąstome jos pažinimo galios atžvilgiu, ji yra dvasia; kai tą pačią substanciją mąstome jos tįsumo atžvilgiu, ji yra medžiaga. Descartes medžiagą ir dvasią ne tik skyrė, bet ir atskyrė, o Spinoza jas ne tik sujungė, bet ir sutapatino: juodvi esančios tos pačios vienos vienintelės pradinės substancijos dvi būsenos arba du jos apmąstymo aižvilgiai.

Panteizmas tad, kaip matome, yra aiškus *monizmas:* jame nėra dviejų plotmių — būties ir būtybės, Dievo ir žmogaus, dvasios ir medžiagos,— bet visa yra tik viena vienintelė substancija, kurią galima vadinti dieviška bei dvasine, taip pat lygia teise ir gamtine bei medžiagine. Panteizmas yra spiritualizmas ir materializmas kartu. Štai kodėl jis ne sykį ir yra laikomas ateizmu, nes kai Dievas yra visur, tai iš tikro jo nėra niekur. Tapęs pasaulio esme, jis tiek susipasaulina, jog apie skirtingą jo buvimą nebetenka kalbėti. Susiliejęs su gamtos veikimu, Dievas virsta nieko nebeišaiškinančia ir niekam nebereikalinga hipoteze arba filosofinio mąstymo pertekliumi — pagal žinomą dėsnį: „non sunt multiplicanda entia sine necessitate — nereikia dauginti dalykų be reikalo". Prasmingai todėl pastebi K. Löwithas, baigdamas apibūdinti Spinozos vietą bei reikšmę Naujųjų amžių mąstymo istorijoje: „Spinozos „Deus sive natura" stovi kaip tik ant ribos, kur gęsta pasitikėjimas Dievu ir kur žengiama į pripažinimą visatos be Dievo, be tikslo, vadinasi, be prasmės ir be vertės" [59]. Pats Spinoza šią ribą peržengė ta prasme, kad padarė Dievą kosmologinės pasaulio plotmės vidine priežastimi (causa immanens). Tačiau to pakako, kad tolimesnis Dievo ir pasaulio santykių apmąstymas persisvertų aiškion pasaulio pusėn ir kad Dievas išnyktų iš šio apmąstymo akiračių.

Ar Dievas, būdamas tapatus visatai, gali būti religijos Dievas? Kitaip tariant, ar panteizmas yra religija? N. Berdiajevas yra gražiai apie panteizmą pasakęs, kad šis visų pirma yra „erezija žmogaus atžvilgiu" [60] todėl, kad jis reiškia „žmogaus pavergimą ir jo asmens bei jo laisvės paneigimą" (p. 99). Ir iš tikro panteizmo atveju žmogus buvoja priešpriešiais Dievui kaip daiktinei tikrovei, kadangi pasaulis su visais savo padarais ir veiksmais yra daiktas, o ne asmuo. Tuo tarpu daiktinė tikrovė visados yra valdoma būtinybės; daiktinėje tikrovėje nėra nei asmeniškumo, nei tuo pačiu laisvės. Jeigu tad ši būtinybė yra Dievo išraiška arba Dievo būsena, tuomet žmogus, jai nusilenkdamas ir net ją garbindamas, savaime išsižada savojo Aš su jo laisve, nes prisiima būtinybę kaip dieviškumą. Garbinimas, tasai pagrindinis religijos veiksmas, panteizme virsta žmogaus susinaikinimu: prisiimti būtinybę kaip dieviškąjį objektą reiškia paneigti laisvę kaip priešybę dievybei, kurią garbiname; negalima juk garbinti būtinybės ir sykiu būti bei jaustis laisvam. Tai reiškia

daiktą iškelti viršum asmens ir šįjį galop paneigti. Panteizmas todėl ir yra visų pirma antižmogiškas, nes neigia kaip tik tai, kuo žmogus prašoka kiekvieną daiktą. Panteizmo garbinama visatos galybė yra, be abejo, stipresnė už žmogų fiziškai, tačiau ji yra žmogaus neverta dvasiškai, kadangi joks daiktas nėra vertas asmens. Kitaip tariant, panteizme žmogus garbina tai, kas nėra verta garbinti. Jis stovi prieš visatą kaip aklą jėgą, veikiančią pagal griežtus gamtos dėsnius, nežinančius nei meilės, nei nuodėmės, o tuo pačiu nei pasigailėjimo ar atleidimo. Neasmeninė visata mus triuškina savo būtinybės svoriu, ir visi asmeniniai mūsų veiksmai jos akivaizdoje darosi beprasmiai [61]. Trumpai sakant, panteizme žmogus nusilenkia neasmeninei galybei, nebeįstengdamas atsitiesti kaip asmeninė kilnybė. Tai ir yra ženklas, kad jis nusilenkia ne tikram Dievui, o stabui.

Todėl yra visiškai suprantama, kodėl panteizmas niekad negali išsilaikyti kaip religinis santykis, nes žmogus, įsisąmoninęs, kad visata veikia pagal būtinus dėsnius, tuojau sunaikina ją kaip Dievo išraišką arba būseną tuo, kad ima šiuos dėsnius tyrinėti, suseka jų veikseną, perorganizuoja juos pagal savus reikalus ir tuo būdu visatą palenkia pats sau. O žmogui palenkta visata savaime netenka dieviškojo pobūdžio. Niekur tad mokslas nėra toks griežtas bei teisingas religijos priešas, kaip panteizme. Štai kodėl panteistinis Dievo ir pasaulio santykis Naujųjų amžių mąstyme ir buvo neišvengiamas kelias — ne į religiją, bet į ateizmą. „Panteizmas yra tik mandagesnė *ateizmo forma*“ (*A. Schopenhaueris*). *Juk jeigu* žaibą galima perkūnsargiu nuleisti į žemę ir padaryti nebepavojingą, tai jis anaiptol nėra dieviškosios būsenos išraiška. O jeigu jis iš tikro toks būtų, tuomet perkūnsargis reikštų priemonę, kuria žmogus iškyla aukščiau už Dievą ir tuo pačiu atskleidžia, kad Dievo iš viso nėra, nes Dievas, kurį žmogus apvaldo sava technika, nėra joks Dievas. Religijai todėl yra pavojingas ne Dievo ir pasaulio skyrimas, kaip to ne sykį būgštauja sielovadiškai nusiteikę mąstytojai, o Dievo ir pasaulio suliejimas — tiek ontologinėje, tiek kosmologinėje srityje. Religija gali iš*silaikyti tik tada, kai Dievas yra pasauliui imanentus* ontologinėje plotmėje, vadinasi, pačiam pasaulio buvimui, bet jam transcendentus kosmologinėje plotmėje, vadinasi, pasaulio esmei bei veikimui. Panteizmas, kaip ir deizmas, šios skirtybės nesuvokia ir todėl religinio santykio pagrįsti

negali, kadangi šis santykis esmiškai reikalauja tiek priklausomybės (buvime), tiek savarankiškumo (veikime). Kas vieną kurį iš šių pradų sunaikina, tas sunaikina ir religiją.

d. *Paslaptis ir absoliutas kaip Dievas*

Neasmeninės tikrovės būdu Dievas esti mąstomas ne tik tada, kai tapatinamas su visata, bet ir tada, kai suvokiamas kaip bendrinė kategorija, buvojanti, tiesa, tikroviškai, tačiau neturinti asmeninės būsenos, nes asmuo niekad negali būti bendrybė: asmuo ir bendrybė išskiria vienas kitą. Tokių taikomų bendrinių kategorijų esama ne vienos. Vakarų mąstymo istorijoje jos yra kitusios pagal tai, kokios vyravusios to ar kito tarpsnio metafizikoje, pradedant platoniškąja gėrio idėja, einant per scholastinę pirmąją priežastį ligi kantiškosios dorinės prielaidos (postulatum) ir hegeliškosios absoliutinės dvasios. Mūsų dienų būdingos kategorijos, kuriomis mėginama Dievą mąstyti, yra paslaptis ir absoliutas. Jas tad čia trumpai ir apžvelgsime klausdami, ar jos galinčios būti kelias į religijos Dievą ir ar religijos Dievas gali būti jomis išreiškiamas.

Kokiu būdu paslaptis esanti kelias į religijos Dievą, gali gražiai pavaizduoti šie K. Rahnerio žodžiai, kuriais jis pradeda mūsų dienų žmogui jo siūlomą naują krikščioniškojo tikėjimo tiesų santrauką (Kurzformel): „Dvasiniame savo būvyje žmogus visados esti kreipiamas į šventą paslaptį kaip savo buvimo pagrindą, vis tiek ar jis apie tai kalbėtų, ar ne, ar leistų šiai tiesai pasireikšti, ar ją nuslėptų. Šią paslaptį mes ir vadiname Dievu“ [62]. Tą pačią mintį randame ir kiek ankstesnėje Rahnerio studijoje apie įsikūnijimo teologiją, kurioje teigiama, esą „žmogus yra paslaptis sava būtybe ir sava prigimtimi“ — ne ta prasme, kad jis pats būtų „begalinė pilnybė“, o ta, kad „savo tikrąja esme, savo pradiniu pagrindu, savo prigimtimi jis yra skurdi, vis labiau įsisąmoninanti nuoroda į šią pilnybę“ [63]. Tai reiškia: savame būvyje žmogus susiduria su paslaptimi, kuri ir esanti ne kas kita, kaip Dievas. Paslapties patyrimas esąs Dievo patyrimas. Paslaptis ir Dievas esą vienas ir tas pats dalykas. Kur susiduriame su paslaptimi — patys savyje ar užu savęs — ten susiduriame ir su Dievu. Štai kodėl šiandien mielai kalbama apie paslapties patyrimą viliantis, esą jame atsiskleis Dievas,

nesigriebiant senųjų mąstymo kategorijų. Bet ar tai iš tikro yra įmanoma?

Paslaptis kaip gnoseologinė kategorija anaiptol nėra *nežinomybė,* vadinasi, tai, kas nepažįstama, tačiau kas vis dėlto gali būti pažinta. Ar tai kada nors iš tikro ir bus pažinta, čia neturi reikšmės. Čia svarbu tik tai, kad nežinomybė neperžengia mūsojo pažinimo plotmės ir todėl yra jo apimama — bent savo galimybe, nors ir ne visados savo tikrenybe. M. Scheebenas laiko nežinomybę net „pažinimo tobulybe", nes įsisąmoninę, kad ne visa pažįstame, išvengiame pavojaus vieną kurią tikrovės dalį ar jos atžvilgį laikyti visuma[64]. Tuo tarpu paslaptis yra *nesuvokiamybė,* vadinasi, tai, kas prašoka mūsų pažinimo plotmę ir todėl lieka šiajam iš viso neprieinama, ir todėl niekad ir niekaip nepažįstama. Šis „niekad" ir „niekaip" reiškia ne laiko eigą ir ne priemones, o paties objekto buvojimą kitoje buvimo plotmėje, į kurią mūsasis pažinimas pačia savo sąranga negali pakilti ir ano objekto pasiekti. Paslaptis buvoja ontologiškai kitoje plotmėje negu mes patys. Nūn ši kita buvimo plotmė tinka betgi tik Dievui. Tik Dievas kaip būtis peržengia pačiu buvimu mus kaip būtybę. Todėl tik į Dievo plotmę mes pažinimu negalime pakilti. Nuosekliai tad tik Dievas ir yra paslaptis. Visa, kas nėra Dievas, savaime nėra nė paslaptis, nes visa tai yra to paties buvimo, kaip ir mes. Visa, kas nėra Dievas, gali būti nežinomybė, tačiau niekad ne nesuvokiamybė.

Iš to plaukia didžios svarbos išvada mūsajam klausimui: nedieviškojoje srityje mes niekur ir niekad nesusiduriame su paslaptimi, kadangi šioje srityje jokios paslapties nėra ir negali būti. Kol neatskleidžiame Dievo, tol nepatiriame nė paslapties, nes be Dievo mes sukiojamės tokioje buvimo plotmėje, kuri yra mūsoji. Joje mes galime daug ko nežinoti, bet joje mes galime visa suvokti. Teigti tad, kad kas nors, neišskyrus nė paties žmogaus, šioje plotmėje galėtų būti paslaptis ir kad mes galėtume šią paslaptį pergyventi, reiškia nežinomybę tapatinti su nesuvokiamybe ir nedieviškajam buvimui priskirti dieviškųjų savybių. Norint susidurti su paslaptimi, reikia visų pirma susidurti su Dievu. O kol aiškiai nežinome, kad tai ir tai yra dieviška, tol neturime jokio pagrindo tai ir tai laikyti paslaptimi. Todėl teiginys, esą paslapties pergyvenimas yra Dievo pergyvenimas, yra logiškai ydingas ratilas: čia siekinys (Dievas) yra tas pats, kas ir išeities taškas (paslaptis), nes šalia Dievo nėra jokios paslapties,

ir nepergyvendami Dievo, mes negalime pergyventi nė paslapties. Teisingas yra tad tik priešingas teiginys: Dievo pergyvenimas yra ir paslapties pergyvenimas. Ne paslaptį vadiname Dievu, o Dievą vadiname paslaptimi. Jį tad ir reikia visų pirma pergyventi, kad galėtume pergyventi paslaptį. Paslapties patyrimas Dievu ne baigiasi, o juo prasideda ir juo remiasi. Teikti paslapties pergyvenimą kaip Dievo pergyvenimą reiškia sukiotis ratile ir nieko nepasiekti. Štai kodėl paslaptis ir nėra kelias į Dievą, kadangi ji jau prileidžia Dievo turėjimą. Kas neturi Dievo, tam nėra nė jokių paslapčių. Šia prasme dialektinio materializmo gnoseologija yra labai nuosekli teigdama, kad nėra negalimų pažinti dalykų; yra tik nepažintų dalykų. Ateizmo negalima nugalėti, nurodant į žmogaus būvyje slypinčią „šventą paslaptį", kadangi Dievo nebuvimo atveju nėra nei šventumo, nei paslapties.

Tas pat tenka tarti ir apie *absoliutą,* kuris dabarties mąstyme irgi yra laikomas nuoroda į Dievą. Absoliutas yra labai savotiška sąvoka jau vien todėl, kad ji nusako priešingybę to, kas yra religijos Dievas: „absolutum" reiškia tai, kas atsieta, atjungta, atrišta, nesąlygojama, nepriklausoma; tuo tarpu religijos Dievas, būdamas pačia savo būsena santykinis, yra kaip tik su žmogumi susietas, sujungtas, surištas, jo prigimties sąlygojamas — krikščioniškojoje religijoje net tiek, jog yra suėjęs su juo neišardomon asmeninėn vienybėn Kristuje. Apskritai nėra jokios religijos, kuri garbintų „atsietinį Dievą", vadinasi, absoliutą žodine prasme. Štai kodėl, apmąstant religiją, absoliutas visados išnyra kaip svetimas kūnas, kuris greičiau Dievą nuo mūsų atitolina, negu priartina, nes kai tik mėginame mąstyti Dievą be santykio, vadinasi, kilti ligi absoliuto plotmės, tuojau visa darosi pilka ir nebegyva. Šį savotišką absoliuto vaidmenį religijoje gražiai yra apibūdinęs N. Berdiajevas, kalbėdamas apie žmogaus pasivergimą Dievui: *„Absoliuto sąvoka,— sako jis,— sudaro* kraštutinę atitrauktos ir objektyvuojančios minties ribą bei pasėką. Absoliute dingsta bet koks egzistencijos pėdsakas, bet koks gyvybės ženklas. Į absoliutą juk negalima kreipti maldų, su juo neįmanoma susitikti dramatiškai. Absoliutu juk vadiname tai, kas yra be santykio su kitu ir kas nėra kito reikalingas. Todėl absoliutas nėra nei būtybė, nei asmuo, nes šis visados atsiremia į galimybę išeiti iš savęs ir eiti kito pasitiktų. Tuo tarpu absoliutas nėra pajėgus išeiti iš savęs, kad kurtų pasaulį; jam negalima priskirti

nei judesio, nei kaitos“ [65]. Todėl Berdiajevas ir teigia, esą „Dievas nėra absoliutas, nes jame vyksta laisvės ir meilės drama“ (p. 93). Tik Aristotelio filosofijos įtakoje Vakarų mąstymas, pasak Berdiajevo, išjungęs iš Dievo sampratos „bet kokį vidinį judėjimą ir bet kokį tragiškąjį pradą“ (p. 92).

Nors šie Berdiajevo *žodžiai ir atspindi* abejoliną jo religijos filosofijos pagrinduose glūdinčią Dievo „vidinės dramos“ prielaidą, vis dėlto jie yra teisingi vienu atžvilgiu, kad nusako negalimybę mąstyti Dievą kaip absoliutą „atsietinio Dievo“ prasme. Dėl šios priežasties tiek pats Berdiajevas (plg. p. 92), tiek kiti mąstytojai laiko absoliuto sąvoką ne religijos filosofijos, o metafizikos sąvoka, kuri netenkanti reikšmės, susidūrusi su religijos Dievu. „Filosofas,— pasak M. Buberio,— turėtų pažinti ir pripažinti, kad jo turima absoliuto idėja baigiasi ten, kur absoliutas yra gyvas, kad jis baigiasi ten, kur absoliutas yra mylimas“ [66], nes klausimas, ar galima absoliutą mylėti, kadangi jis yra idėja, kaip tik ir sunaikina šią idėją. Tiesa, neokantininkas H. Cohenas mėgina absoliutą gelbėti priešingu klausimu: „Ar galima mylėti ką nors kitą negu idėją?“, būdamas įsitikinęs, esą ir mylimajame asmenyje mes mylime ne jį patį, o tik jo idėją arba vad. „idealinį asmenį“ [67]. Tačiau Cohenas nepastebi, kad asmuo niekad nevirsta idėja, nes idėja esmiškai yra bendrybė, tuo tarpu asmuo yra esmiškai vienkartybė, vadinasi, du vienas kitą išskiria dalykai. Priešingai Cohenui, turime teigti, kad *asmenyje mylime kaip tik jo vienkartybę,* vadinasi, tai, kas niekur ir niekad nesikartoja. Mylimas asmuo mums yra neatstojamas todėl, kad jis yra vienintelis. O jei taip, tuomet absoliutas, būdamas idėja, nė negali būti mylimas. Jis negali būti nė garbinamas, nes jis kaip idėja yra mūsų proto objektas. Jam nėra reikalo nė apsireikšti, kadangi jį mes jau turime savo pažinimu; be to, jis nė negalėtų apsireikšti, kadangi apsireikšti reiškia sueiti į santykį ir tuo pačiu tapti susijusiu, vadinasi, nebe absoliutu. Užtat E. Brunneris teisingai vadina absoliutą pasauliui imanenčiu: „Jis nėra viršum pasaulio, o šiojo amžina imanenti prielaida; mąstomas absoliutas nėra nė paslaptis, kadangi jis gali būti mąstomas“ [68]. Visa tai ir padaro, kad absoliutas iš tikro yra metafizikos, o ne religijos filosofijos sąvoka. Šia prasme jis anaiptol nėra kelias į religijos Dievą, kadangi religija kaip santykis yra absoliuto kaip nesantykinio prado priešingybė.

Tačiau absoliutas gali būti mąstomas ir kaip *pilnybė*, vadinasi, ne tik neigiamai kaip atsietas nuo visko, bet ir teigiamai kaip telkiąs savyje visa. Jau net ir anos neigiamosios absoliuto sąvokos pagrinduose slypi santykis, vadinasi, *nurodymas į pilnybę. Juk norėdami mąstyti absoliutą* kaip atsietąjį, turime kartu mąstyti ir tai, nuo *ko* jis atsietas, tai yra turime mąstyti ir antrąjį polių, nuo kurio absoliutas *yra*, tiesa, nepriklausomas, kurio buvimo betgi absoliutas reikalauja, kad *būtų* nepriklausomas. Kitaip absoliuto sąvoka liktų gryna išmonė, nereiškianti jokios tikrovės. Priėmus gi kitą polių, absoliuto sąvoka savaime virsta pilnybės sąvoka: absoliutas yra nepriklausomas nuo kito poliaus kaip tik todėl, kad suima savin visa, ką šisai polius turi. Pilnybės prasme tad galima ir reikia kalbėti apie Dievą kaip absoliutą: ne kaip atsietą nuo visko, bet kaip pasiturintį viskuo.

Šia prasme mūsų dienų mąstymas ir mėgina absoliutines kategorijas laikyti nuorodomis į Dievą ir net pačiu Dievo buvojimu mūsų matmenyse. „Kur tik žmogus prisiima absoliutinį atsakingumą už savo būklę,— sako K. Rahneris,— kur tik jis galutinės savo prasmės ieško bei laukia, ten jis jau yra Dievą radęs, vis tiek kaip jis jį vadintų“ [69]. Kitaip sakant, absoliutinis atsakingumas ir absoliutinė prasmė esą tapatūs Dievui. Kur šios kategorijos turimos, ten turimas ir Dievas. Dar vienas šios rūšies pavyzdys. Pokalbyje su marksizmo atstovais K. Rahneris teigia: „Absoliutinės žmogaus ateities klausimas įima savin Dievo klausimą, taip kad žmogus, atsivėręs absoliutinei ateičiai, patiria, kas iš tikro manoma tariant žodį „Dievas““ [70], nes „absoliutinė ateitis yra tik kitas vardas to, kas reiškiama žodžiu „Dievas““ (p. 15). Nors palyginta su absoliutiniu atsakingumu kaip vidine kategorija, absoliutinė ateitis yra viršinė kategorija, vis dėlto ir ji esanti tik kitas Dievo vardas, ir kas jai atsiveriąs, tuo pačiu atsiveriąs Dievui. Bet ir vėl: ar absoliutinių kategorijų tapatinimas su Dievu yra logiškai pateisinamas? Ar tai nėra šuolis *iš vienos buvimo plotmės į kitą, tuo pačiu* žodžiu vadinant du vienas į kitą nesuvedamus ir vienas iš kito neišvedamus dalykus, būtent Dievą ir žmogų?

Juk kas gi yra „absoliutinis atsakingumas“ ir „absoliutinė ateitis“? Ką reiškia visais šiais atvejais žodis „absoliutinis“? Ne ką kita, kaip pilnybę: tai pilnutinis arba visiškas atsakingumas ir pilnutinė arba visiškai atbaigta ateitis. Žodis „absoliutinis“ čia turi teigiamąją — visa

apimančią, o ne neigiamąją — atsietinę prasmę. Tačiau ar tai reiškia, kad atsakingumo ar ateities pilnybė būtų tapati Dievui kaip būties pilnybei? Juk absoliuto kategorija pilnybės prasme žmogaus būklėje visados yra *būtybės* kategorija ir tuo pačiu reliatyvi savo esmėje. Ji reiškia tik pilnutinį būtybės išsiskleidimą. Betgi būtybės esmės pilnutinis išsiskleidimas anaiptol neperžengia būtybės buvimo plotmės ir *niekados nepereina į būties* arba Dievo plotmę. Kitaip pilnutinis išsiskleidimas reikštų, kad žmogus tampa Dievu. Nuosekliai tad imtis absoliutinio atsakingumo už savą būklę dar anaiptol nereiškia rasti Dievą, ir laukti absoliutinės savo ateities dar nereiškia laukti Dievo. Būdama būtybės pilnatvės sąvoka, absoliuto kategorija čia nėra ir negali būti kitas Dievo vardas. Čia tik tuo pačiu žodžiu vadiname tai, kas nėra tolygu, o tik analogiška. Kaip būtybė nėra būtis, taip ir jos pilnybė nėra būties pilnybė. Turėti tad būtybės pilnybę dar anaiptol nereiškia būti radus Dievą.

Šia prasme atsako K. Rahneriui ir jo pokalbio dalyvis marksizmo ideologas R. Garaudy. Prieš K. Rahnerio „absoliutinės ateities" kaip Dievo sampratą jis stato marksistinę tos pačios ateities kaip žmogiškosios veiklos sampratą. „Transcendencija,— sako Garaudy,— krikščioniui yra Dievo veikimas, kurio jis laukia ir kuris jį kviečia. Tuo tarpu marksistui ji yra matmuo žmogiškojo veikimo, kuriuo žmogus peržengia dabartį tolimosios savo būtybės reikalui: tai gamtos peržengimas kultūros linkui. Ši tolimoji būtybė, slypinti betgi visų mūsų apmatų akiratyje, ir yra absoliutinė ateitis"[71]. Tai „ateitis, kuri pagal mūsų pažangos mastą vis labiau išsivysto, vis auga bei platėja" (p. 88), nes „begalybė yra marksistui stoka ir todėl reikalavimas" (p. 87). Kitaip tariant, „absoliutinė ateitis marksistui yra ne kas kita, kaip begalinė kultūrinė pažanga. Ji nėra statmeninis kilimas į anapus, o gulstinis plėtimasis šiapus; nėra laiko peržengimas, o nuolatinė trukmė. Be abejo, galima su šia samprata galynėtis, nurodant į begalinės pažangos prieštaravimą savyje. Tačiau net ir griuvus pažangos begalybei ir priėmus pažangos galą, anaiptol nesudūžta Garaudy absoliutinės ateities kaip žmogiškosios veiklos samprata, kadangi nėra jokios loginės būtinybės žmogaus esmės skleidimąsi ligi pilnatvės sudėti į kažkokio transcendentinio veiksnio rankas. Žinoma, jeigu Dievas yra ir jeigu žmogus yra santykis su juo, tuomet, aišku, Dievas įtaigauja ir žmogiškosios

esmės skleidimąsi, kaip jis įtaigauja ir visą jo būvį. Tačiau tam reikalinga Dievą *jau* turėti ir tik ryšium su šiuo jau turimu Dievu apmąstyti ir savo ateitį. Pati viena ši ateitis, atitraukta nuo Dievo, tegu ir būtų vadinama absoliutine, nėra tolygi Dievui, nes ji lygia teise, kaip rodo Garaudy pavyzdys, gali būti suprasta ir kaip žmogaus veikimas. Tuo būdu absoliutinė ateitis anaiptol nėra tik kitas Dievo vardas. Tai tinka ir visoms kitoms kategorijoms, žymimoms „absoliutinių savybių" žodžiu.

e. *Neasmeninio Dievo negalimybė*

Užtat mums dabar ir kyla sprendžiamosios reikšmės klausimas: ar Dievas, suvokiamas bendrinės kategorijos būdu, gali būti religijos Dievas? Pasak U. Manno, šis klausimas esąs „paskutinysis religijos filosofijos klausimas" [72]; paskutinysis ta prasme, kad jį išsiaiškinus galima toliau be kliūčių sklaidyti tikrąjį religijos Dievą, klausiant jo būsenos bei veiksenos ryšium su žmogumi.

F. Heilerio pažiūra, asmeninis Dievo pobūdis esąs religijai nebūtinas; dar daugiau: „vienašališkas asmeniškumo pabrėžimas nuskurdina dievybę" [73], nes neišreiškia viso jos turtingumo, slypinčio užu jos asmens. Dievybės asmuo esąs tik tai, kas į mus atgręžta: tai lyg ir jos veidas. Tačiau už šio veido glūdinti neišsemiama gelmė, kuri mums dingstanti „amžinosiose tamsybėse" (R. Otto). Štai kodėl net ir krikščioniškieji mistikai (pvz., Eckhartas) esą linkę mieliau kalbėti apie dievybę (deitas) negu apie Dievą. Ir pačiam garbinimo veiksmui, pasak Heilerio, „asmeninis garbinamojo objekto pobūdis nėra jokiu atveju esminis" [74], nes šalia asmeninio Dievo yra garbinama „gyvybę teikianti saulė, gimdanti bei maitinanti žemė, grožyje išeinanti aikštėn vienybė ir begalybė" (t. p.), vadinasi, įvairūs įvairiausi neasmeniniai objektai. Tos pačios nuomonės yra ir M. Buberis. Ir jam atrodo, kad „ne asmeninė dieviškumo išraiška apsprendžia religijos tikrumą, o tai, kad aš santykiauju su dieviškumu kaip buvojančiu man priešpriešiais. Nors žmogus tikėtų ir neaprėžtą, bevardę, jokio asmeniškumo neapimamą būtybę, jei tik ši būtų suvokiama kaip tikinčiojo priešybė, tai toks tikėjimas būtų tikras" [75]. Todėl Buberis ir teigia, esą ir „nežinomasis Dievas yra teisėtas religijos objektas" (p. 35). Čia aiškiai regėti, kad Buberis atmeta tik Feuerbacho bei jo sekėjų teoriją, suvedančią Dievą į sąmonės

turinį ir tuo paneigiančią jį kaip buvojantį mums priešpriešiais. Nuosekliai tad Buberiui Dievo tikrovė priešybės sąmonei prasme ir yra vienintelis religijos tikrumo mastas, neklausiant, ar ši tikrovė yra asmeninė, ar daiktinė.

Tuo tarpu M. Scheleris yra visiškai priešingos pažiūros. Kalbėdamas apie žmogiškojo asmens laisvę kaip būtiną sąlygą atsiskleisti dieviškajam apreiškimui, Scheleris pagrindinius religijos veiksmus laiko „baigtinio asmens santykiavimu su Dievu kaip begaliniu asmeniu" [76]. Prie šių pagrindinių veiksmų priklauso, pasak Schelerio, „garbinimas ir malda" (t. p.), kuriuodu yra neįmanomu Dievo kaip neasmeninės tikrovės akivaizdoje. „Garbinimas, skirtingas nuo pagarbaus apmąstymo, yra galimas kreipti tik į asmenį, o ne į daiktą. Malda, būdama atremta į garbinimą ir besireiškianti kaip „pokalbis su Dievu", turi savo prielaida visa mylintį asmenį, vadinasi, ne tik Dievą kaip asmenį, bet net jau ir vieną dieviškąjį asmenį, kuris nebetyli, o kurio esmėje slypi noras atsiskleisti" (p. 235—236). Štai kodėl panteizme, Schelerio pažiūra, joks garbinimas ir jokia malda yra negalimi: čia yra galimas tik „pagarbus apmąstymas", vadinasi, daugiau filosofinis, o ne religinis veiksmas tikra prasme (plg. p. 236).

Katra iš šių dviejų priešingų nuomonių gali būti pateisinta religijos Dievo sampratoje? Ar iš tikro yra galima religija, vadinasi, Dievo ir žmogaus santykis, jei Dievas yra neasmeninė tikrovė — vis tiek kokiu pavidalu ji būtų suvokiama? Kitaip sakant, ar yra galimas religinis santykis tarp žmogaus kaip asmens ir Dievo kaip daikto? Nes neasmeninė tikrovė pačia savo esme visur ir visados yra daiktinė: jos pavadinimas „Dievu" daiktinio jos pobūdžio anaiptol nenaikina.

Kalbėdami apie panteizmą minėjome, kad daiktinė tikrovė visados yra valdoma būtinybės, nes laisvė yra galima tik asmeninėje tikrovėje: tik asmuo yra laisvas. Asmuo išskiria būtinybę, daiktas išskiria laisvę. Jeigu tad Dievas yra suvokiamas kaip neasmeninė, vadinasi, daiktinė tikrovė, tai tuo pačiu jis yra palenkiamas būtinybei, netekdamas savai būsenai laisvės kaip skirtinai asmeninės kategorijos. Neasmeninis Dievas nėra nei pats laisvas, nei gali kitam laisvės teikti. Būdamas daiktinė tikrovė, jis yra ir pats valdomas būtinų dėsnių, ir šiems dėsniams palenkia žmogų, santykiaujantį su juo. Tai įspūdingai yra išėję aikštėn graikiškojoje likimo sampratoje: likimas kaip neasmeninė galybė valdęs visa, kas asmeniška: dievus ir

žmones, taip kad niekas iš jo apsprendimo ištrūkti negalėjęs. Esant šitokiai galybei tikrove, laisvė virsta apgauliu žmogaus įvaizdžiu: jis manosi esąs bei veikiąs laisvai, o iš tikro visi jo elgesiai yra apsprendžiami būtinų anos galybės dėsnių. Kiekvienas tad neasmeninis Dievas yra *likimas*, *tai yra aukščiausioji akla jėga, naikinanti* laisvę visame mūsų būvyje.

Betgi religija be laisvės yra nebe religija. Išjungus iš religijos kaip santykio su Dievu laisvę, visi religiniai mūsų veiksmai virsta šmėkliškais, vadinasi, turinčiais tikrovės išvaizdą, bet neturinčiais pačios tikrovės. Malda ir auka, kaltė ir gailestis, prašymas ir dėkojimas nebetenka prasmės, nes visa tai gali būti pateisinama tik tuo atveju, jei laisvas žmogus stovi laisvo Dievo akivaizdoje, kadangi tik laisvas žmogus gali nusikalsti bei atgailauti, prašyti bei dėkoti, ir tik laisvas Dievas gali išgirsti maldą, priimti auką, teikti malonės, atleisti kaltę. Religija kaip dvipusis santykis atsiremia į abipusę laisvę: į žmogaus laisvę Dievo atžvilgiu ir į Dievo laisvę žmogaus atžvilgiu. Kur bent viena šios dvilypės laisvės pusė yra pažeidžiama ar sunaikinama, ten yra pažeidžiama ar sunaikinama ir religija. Dievas gali būti religijos Dievas tik tada, kai jis žmogaus niekur ir niekam neverčia — nei tiesioginiu būdu kaip regima jėga, nei netiesioginiu kaip neregima įtaka. Taip pat ir žmogus gali būti religijos žmogus tik tada, kai jis žino, kad savo veiksmus jis vykdo savu apsisprendimu, o ne kažkokia — tegu ir nejaučiama — prievarta. Laisvės tikrumo sąmonė yra pagrindinė sąlyga religijos tikrumui.

Visa tai darosi nebeįmanoma, jei Dievas yra neasmeninė tikrovė ir jeigu žmogus yra palenktas šios tikrovės būtinybei, nes tokiu atveju žmogus stovi ne Dievo asmens, o Dievo daikto akivaizdoje, ir bet koks laisvas jo apsisprendimas šio daikto atžvilgiu yra neįmanomas. Kaip pats daiktas neturi laisvės, taip ir žmogus neturi laisvės jo atžvilgiu: apsisprendimas daikto atžvilgiu visados vyksta pagal daikto dėsnius. Daikto tiesa yra proto atitikimas jį patį. Jokios laisvės apsispręsti čia nėra. Laisvas apsisprendimas yra galimas tik kitos laisvės akivaizdoje. Bet Dievas, jeigu jis yra neasmeninė tikrovė, tokios laisvės kaip tik neturi, tuo pačiu jos neturi nė žmogus Dievo daikto atžvilgiu. O jeigu žmogus vis dėlto manytųsi šiuo atveju veikiąs laisvai, atlikdamas eilę religinių veiksmų, tai jis tik apgaudinėtų pats save, paversdamas šiuos veiksmus religinės tikrovės kaukėmis. Suvokti tad Dievą kaip ne-

asmeninę tikrovę reiškia nutikrovinti religiją, paverčiant ją šmėkla, neverta žmogiškojo asmens. Užuot atskleidusi giliausią mūsų kaip asmens kilnybę, šios rūšies „religija" atskleistų didžiausią mūsų pažeminimą bei pavergimą.

Štai kodėl neasmeninio Dievo samprata niekad negali būti tikrojo Dievo samprata, o ja paremta religija niekad negali būti tikroji religija. Religijos tikrumui nepakanka, kaip norėtų M. Buberis, kad žmogus pergyventų dievybę tik kaip savos sąmonės priešybę. Religijos tikrumui reikia, kad dievybės *akivaizdoje* žmogus *galėtų* atsiskleisti kaip laisvas asmuo. O tai jis gali padaryti tik Dievo irgi kaip laisvo asmens atveju. Šiuo atžvilgiu yra didžiai prasmingi G. Marcelio žodžiai, įrašyti metafiziniame jo dienoraštyje 1918 m. liepos 28 dieną: „Dievas, suprastas kaip neasmeninė tiesa, yra pati skurdžiausia ir pati negyviausia išmonė (fiction)"[77], nes jeigu Dievas, sako Marcelis, „yra *jis,* kuris niekad negali virsti *tu,* tuomet jis yra niekis man, ir aš esu niekis jam" (t. p.). Dievas gi niekad negali virsti *tu,* jeigu jis yra daiktinė tikrovė. Iš tikro, koks gi gali būti santykis tarp daikto ir asmens? Religija kaip santykis su Dievu daiktu gali laikytis tik tol, kol šis daiktas yra įasmeninamas. Taip yra visose religijose, kurios garbina saulę, mėnulį, žemę, gyvybę... Kadangi tačiau įasmeninimas yra grynai psichologinio pobūdžio, nė kiek nekeičiąs paties garbinamojo daikto prigimties, tai išsivysčius žmogaus sąmonei ir suvokus daiktinį garbinamojo objekto pobūdį, religinis santykis su tokiu objektu neišvengiamai žlunga.

Grįždami tad prie klausimo, katrai iš dviejų tikrovės sričių — daikto ar asmens — priklauso Dievas, kad galėtų būti *religijos* Dievas, vadinasi, žmogaus garbinamas bei mylimas, turime aiškiai atsakyti: Dievas, su kuriuo žmogus gali *vertai* sueiti į religinį santykį, tegali būti asmeninė tikrovė.

5. DIEVAS KAIP KITAS AŠ

Teigdami, kad religijos Dievas tegali būti asmuo, mes dar neatsakome į aną pradinį klausimą galutinai. Mums dar reikia *išsiaiškinti,* kas yra šis Dievas asmuo žmogui taip pat kaip asmeniui. Tiesa, religija tegali būti tikra tik dviasmenio santykio lytimi. Tačiau kas gi yra šie du asmenys — dieviškasis ir žmogiškasis — *vienas kitam?* Tai

klausimas, kurio paprastai net nekeliame, kuris tačiau yra esminis, nes tik jis religijos filosofijoje iš tikro yra sprendžiamasis ir pats paskutinysis. Todėl tik į jį atsakius galima leistis svarstyti religijos Dievą žmogaus atžvilgiu, kadangi tik tada žinome, kas yra Dievas žmogui ir žmogus — Dievui.

a. Dviejų Aš santykiausena

Asmuo gali santykiauti su asmeniu dvejopu būdu: *arba kaip kitas Aš, arba kaip manasis Tu*. Tai skirtybė, ypač pabrėžtina Dievo ir žmogaus santykyje, nes esame įpratę manyti, kad kiekvienas mūsų sutinkamas asmuo jau pačiu savo buvojimu yra mūsasis Tu. Mums atrodo, kad Tu esąs toks pat duomuo, kaip ir Aš. Užtat M. Scheleris, svarstydamas subjekto ir Aš santykį Naujųjų amžių filosofijoje, ir sako: „Kiekvienas Aš yra iš esmės ir būtinai individualus; kiekvienai būtybei, kuri yra Aš, buvoja priešpriešiais ir galimas Tu“ [78]. Pirmasis Schelerio teiginys iš tikro nekelia abejonių, kadangi bet koks „sutelktinis Aš“ visados yra tik metafora; antrasis jo teiginys prašosi patikslinamas, o šis patikslinimas — paaiškinamas. Tiesa, kiekvienos kalbos gramatika sekdina „tu“ po „aš“ tiek įvardžio, tiek veiksmažodžio srityse, įtaigaudama mums objektyvią šių dviejų asmeninių plotmių sąsają. Atrodo, kad jau pačioje kalbos sąrangoje slypi Aš ir Tu artimybė vienas kitam. Iš kitos betgi pusės, reta kalba vartoja „tu“ kaip kreipinį į kiekvieną asmenį: paprastai „tu“ ėsti aprėžiamas tokiais asmenimis, kurie su mumis yra *ypatingai susiję*. Asmuo, vadinamas „tu“, jau turi tam tikrą savybę, skiriančią jį nuo to, į kurį kreipiamės kitaip. Ir beveik visos kalbos turi šios kitokios rūšies kreipinių: tai trečiasis vienaskaitos asmuo (jis), kaip ispaniškai; tai trečiasis daugiskaitos asmuo (jie), kaip vokiškai; tai antrasis daugiskaitos asmuo (jūs), kaip lietuviškai, prancūziškai, rusiškai. Visi šios rūšies kreipiniai nusako tam tikrą nuotolį, esantį tarp Aš ir Tu, nes „jis“ — ar „jie“, ar „jūs“ — yra anaiptol ne „tu“. Taigi pati kalba taip pat nurodo, kad ne kiekvienas asmuo yra mūsų Tu. Kitaip tariant, Aš ir Tu gyvena tam tikrą įtampą: juodu yra apspręsti vienas kitam, sykiu tačiau juodu gali taip buvoti šalia vienas kito, jog pajėgia vienas kitą vadinti net „jis“ kaip ir bet kurį daiktą.

Asmens buvojimas *šalia* asmens ir yra santykis tarp vieno Aš ir kito Aš. Tai būdingas santykis, kurį yra aprašęs J. P. Sartre savo veikale „Būtis ir nebūtis" (1943). Šiame veikale esama skyriaus, pavadinto „Žvilgis" ir skirto sklaidai vieno Aš laikysenos kito Aš atžvilgiu. Kas yra man kitas žmogus? — klausia Sartre. „Ši moteris, kurią matau besiartinančią; šis vyras, kuris gatvėje eina man pro šalį; šis elgeta, kurį girdžiu giedant už mano lango,— visi jie yra man objektai (p. 172).... Žmones, kuriuos regiu, aš sustingdau į objektus"[79]. *Pavertimas objektu* yra pirmasis bruožas, žymįs vieno Aš santykį su kitu Aš: kiekvienas Aš žvelgia į kitą Aš kaip objektą. Ką gi tačiau reiškia šis mano žvilgis į kitą Aš kaip objektą? Sartre prasmingai pastebi, kad „aš negaliu būti objektas objektui" (178). Tai reiškia: objektas iš viso nežvelgia į objektą. Kad kitas žvelgtų į mane kaip objektą, yra būtina, kad pats save jis laikytų subjektu. Vadinasi, žmogaus virtimas objektu vieno Aš santykyje su kitu Aš yra *vienapusis:* kiekvienas Aš laiko tik kitą objektu, bet niekad ne pats save. Užtat šitokia laikysena ir yra savotiška. Juk kiekvienas Aš gerai žino, kad kitas Aš yra toks pat Aš, kaip ir jis pats. „Kitas negali žvelgti į mane taip, kaip jis žvelgia į pievelę",— sako Sartre (p. 178). Kitas Aš aiškiai suvokia, kad esama esminio skirtumo tarp manęs ir pievelės ar kurio nors kito daikto, kuris nėra asmuo. Objekto plotmė, į kurią jis mane savo žvilgiu perkelia, glūdi todėl ne manyje, bet jame: tai jis — šisai kitas Aš — padaro mane objektu, nors pats savyje aš ir nesu objektas. Pats savyje aš lieku ir toliau Aš. Bet kitas Aš, buvojąs šalia manęs, mėgina sunaikinti mano asmeniškumą ir elgtis su manimi — bent savo žvilgiu — taip, tarsi ašen iš tikro ir būčiau objektas. Štai kodėl Sartre kitą Aš ir vadina „slaptu manojo Aš žudiku", nes kitas Aš „tykojąs manęs užmuštų" (p. 188). Tačiau lygiai taip elgiuosi ir ašen su kitu Aš: vieno Aš elgsena su kitu Aš yra vienoda abipusiai. Iš to kyla įtampa ir net kova, kurios metu kiekvienas Aš stengiasi pakilti viršum savojo bendro, teigti savą viršenybę bei jėgą, kitam betgi šiąją paneigti. *Kito Aš nuslėgimas* yra antrasis dviejų Aš santykio bruožas.

Kito Aš nustūmimas į objekto kategoriją ir jo nuslėgimas kasdienoje kelia abiem šio santykio nariams savotišką *nejaukumą:* du Aš jaučiasi nemaloniai bendroje savo buvojimo erdvėje. „Faktas, kad esama kito, man tie-

siog gildo širdį“ (p. 203), sako Sartre; gildo todėl, kad kitas Aš išnyra mano buvojimo akiratyje kaip mane neigianti priešybė. Pasilikdamas šiame akiratyje ir versdamas mane dalintis su juo buvojimo erdve, jis savaime ugdo mano nejaukumą ligi neapykantos kaip jausminės atoveikos į buvojimą drauge su juo, nes kiekvienas Aš trokšta būti vienintelis subjektas buvojimo erdvėje, todėl ir žemina kitą į objektą. O kadangi anasai nejaukumas yra abipusis, todėl iš jo išaugusi neapykanta irgi yra abipusė. Neapykanta yra pagrindinis jausmas dviejų Aš vienas kito atžvilgiu. Vienas Aš pergyvena kitą Aš kaip savo būvio grobiką. Tokią būseną Sartre teisingai vadina *pragaru* — pagal garsų jo posakį: „Pragaras — tai kiti“.

Ši Sartre'o pažiūra į žmogų, kuris drauge su juo buvojantįjį *kitą Aš laiko savo būvio grobiku ir todėl jo nekenčia*, nėra, istoriškai žiūrint, nauja. Jau daugiau negu prieš 120 metų ją yra išreiškęs F. Dostojevskis viename laiške N. D. Fonvizinai (1854). Būdamas paleistas iš kalėjimo, bet paimtas kariuomenėn ir išsiųstas į Semipalatinską, Dostojevskis rašo, kad ten būdamas jis netrokštąs jokių žemiškųjų gėrybių, o tik knygų ir „keletos valandų vienatvės“, kuri sudaranti jam daugiausia rūpesčio, nes „jau penkeri metai, kai esu nuolatos sergimas ir gyvenu drauge su daugeliu, negalėdamas nė valandėlės pabūti vienas. Tuo tarpu vienatvė yra toks pat prigimtas reikalas, kaip ir valgymas ar gėrimas. Kitaip, *buvojant nuolatos* šiame priverstiniame komunizme, neišvengiamai tampama žmonių priešu. Nuolatinė žmonių draugė veikia kaip nuodai ar antkrytis. Tai mane pastaruosius ketverius metus kaip tik labiausiai ir kankino. Būdavo akimirkų, kai aš kiekvieno žmogaus — gero ar blogo — neapkenčiau ir žiūrėjau į jį kaip į vagį, kuris nebaudžiamas grobia mano gyvenimą“ [80]. Vėlesnis Dostojevskio romanas „Velniai“ (1871) ir yra literatūrinė žmogaus kaip buvojimo vagies išraiška: čia vienas veikėjas naudoja kitą kaip objektą saviems planams bei savoms idėjoms. Todėl yra beveik tikra, kad J. P. Sartre sąmoningai perėmė aname laiške Fonvizinai atvaizduotą kito Aš pergyvenimą ir jį filosofiškai apipavidalino, nes Sartre, kaip pats prisipažįsta, yra perėmęs ir ne vieną kitą Dostojevskio idėją, sakysime, jo pažiūrą, kaip Dievui nesant dorovė yra negalima [81].

Asmens kaip kito Aš samprata paprastai susilaukia nemaža priekaištų: joje stingą bendravimo, atsidavimo, meilės, vadinasi, kaip tik tokių savybių, kurios žymi as-

menų buvojimą drauge. Tačiau visi šie priekaištai išleidžia iš akių tai, kad asmenų buvojimas drauge nėra vienaprasmis: Aš ir Aš buvoja drauge visiškai kitaip negu Aš ir Tu. Nėra abejonės, kad minėtos savybės iš tikro yra esminės Aš ir Tu santykiui. Tačiau taip pat nėra abejonės, kad Aš ir Tu santykis anaiptol nėra tapatus Aš ir Aš santykiui. Kaip ne kiekvienas Aš jau tuo pačiu yra mano Tu, taip lygiai ir ne kiekviena asmenų draugė yra Aš ir Tu draugė. Asmuo visų pirma buvoja man kaip kitas Aš, ir aš jam esu taip pat tik kitas Aš. O kad iš šių dviejų Aš susikurtų Aš ir Tu draugė, reikia skirtino nusistatymo bei santykio tarp anų dviejų Aš; reikia, kad vienas Aš nežiūrėtų į kitą kaip į objektą, bet kaip į sau lygų subjektą ir tuo būdu pasidalintų su juo savo buvojimo erdve, jį įimdamas į šią erdvę, o ne iš jos jį stumdamas ir tuo jį apgrobdamas pačiame jo būvyje; reikia, kad užuot nejaukumo atsirastų šilima, ir užuot neapykantos išaugtų meilė vienas kitam. Tačiau visa tai yra ne duotis, bet užduotis. Asmuo kaip Tu negema; jis gema tik kaip Aš. Asmuo kaip Tu pasidaro savo paties ir kito Aš pastangomis, atverdami vienas kitam savo būvį. Užtat Sartre apibūdinta Aš ir Aš santykiausena, pasižyminti asmens pavertimu į objektą, jo nuslėgimu, jo neapykanta, jo kaip grobiko pergyvenimu, anaiptol neneigia Aš ir Tu draugės, o tik parodo, kad šioji nėra Aš ir Aš draugė.

b. Dievo kaip kito Aš apraiškos

Skirtumas tarp asmens kaip kito Aš ir asmens kaip mano Tu yra reikšmingas ne tik santykiui tarp žmogaus ir žmogaus, bet ir santykiui tarp žmogaus ir Dievo arba religijai, nes žmogus gali suvokti bei pergyventi Dievą kaip kitą Aš savęs atžvilgiu ir jis gali taip pat ir save patį suvokti bei pergyventi kaip kitą Aš Dievo atžvilgiu. Tarp žmogaus ir Dievo gali susikurti dviejų Aš santykis su visomis minėtomis tokio santykio pasėkomis. Tada ir religija kaip tokio santykio regimybė įgyja savotiškų bruožų.

Dievas, pergyvenamas kaip kitas Aš manęs atžvilgiu, *paverčia mane objektu*, nepakęsdamas manęs kaip subjekto ir tuo nepripažindamas man asmeniškumo. Tai ypač aiškiai regėti Indijos upanišadų Dievo sampratoje. Čia jis yra, tiesa, asmuo, kuris pasivadina net „Aš“, tačiau,

kaip rašo V. Bagdanavičius, „šitas Aš stovi didelėje vienumoje, nes šalia jo nėra nieko kito“; o nėra todėl, kad „šis asmuo bijo šalia savęs kito asmens. Jis ne tik jo nepripažįsta, su juo nesantykiauja, bet jį naikina“ [82]. Šiame apibūdinime gražiai išeina aikštėn Sartre'o aprašytas vieno Aš nusistatymas kito Aš atžvilgiu, perkeltas į Dievo sampratą. Štai kodėl „upanišadininkai neturi kuriančiojo Dievo“, pastebi Bagdanavičius (t. p.), nes kurti reiškia teikti buvimą kitam, kuris visų pirma būtų ne daiktas, o asmuo, ir kuriam kūrėjas būtų ne kitas Aš, o Tu: kam gi jis kurtų tą, kurio nepripažįsta ir net naikina? Kurti galima tik iš meilės kitam. Kūryba iš tikro yra ne tiek Dievo visagalybės, kiek Dievo meilės veiksmas, kuriame visagalybė yra daugiau, sakytume, „techninė“ kūrimo pusė: reikia būti visagaliu, kad galėtum kurti; bet reikia būti meile, kad norėtum kurti. Betgi ten, kur Dievas yra pergyvenamas kaip vienišas Aš, nepakenčiąs šalia savęs kito Aš, negali būti Dievo Meilės, o tuo pačiu nė Dievo Kūrėjo. Dievas kaip kitas Aš pasiekia upanišadose pačią viršūnę. Jeigu tad budizme, kaip aukščiau minėjome, ir esama asmeninio Dievo užuomazgų, tai jos susibėga į asmens kaip kito Aš sampratą, *nužeminančią žmogų į daikto* matmenį.

Dievo kaip kito Aš esama ir Senojo Testamento religijoje. Ir čia Dievas yra *asmuo,* kuris įsakinėja (plg. *Pr 12, 1*), laimina žmogaus ateitį (plg. *Pr 12, 2*), ištaria savo vardą (plg. *Iš 3, 13*), išvaduoja savo tautą iš Egipto vergijos, aprūpina ją žeme bei galia. Sykiu betgi jis buvoja kažkaip atstu nuo žmogaus, nuolatos pabrėždamas savo viršenybę ir savo nepriklausomybę, taip kad, pasak A. Deisslerio, Senojo Testamento Dievas iš tikro yra „suverenus Pats apskritai“ [83]. Jis aiškiai teigia tiek savo dieviškumą: „Aš esu Jahvė, tavo Dievas“ *(Iš 20, 2),* tiek valdoviškumą: „Aš noriu būti jūsų karalius“ *(Iš 20, 33),* tiek galop savavališkumą: „Aš pasigailėsiu to, kurio pasigailėsiu“ *(Iš 33, 19).* Psalmėse, kuriose izraelinis Dievo pergyvenimas geriausiai išeina aikštėn, nuolatos šaukiamasi Dievo kaip galingojo, kuris „savo priešams triuškina galvas“ *(Ps 67, 22),* o savo garbintojams leidžia „paveldėti žemę“ *(Ps 60, 6).* Čia yra pagrindas, kodėl Izraelio religija buvo ir liko pagrįsta *įstatymu,* apsprendusiu visą žmogaus santykį su Dievu ir vėliau išsigimusiu į gryną paviršutinybę. Juk suvokiant bei pergyvenant Dievą kaip „kariuomenių Viešpatį“ — epitetas, toks daž-

nas psalmėse,— *žmogui nelieka nieko kito, kaip tik nusilenkti jo įsakymams*, kurių aiškintojai bei taikintojai iš pradžios yra buvę Aarono kilties kunigai, retkarčiais pranašai, o vėliau fariziejai, sadukėjai ir įvairūs kiti sektų bei sąjūdžių atstovai. Izraelio religija pačia Dievo samprata yra *elgesio* religija, nes Dievo kaip Valdovo akivaizdoje žmogui reikia mokėti elgtis, net jeigu šis elgesys būtų tik įsakymo raidės taikymas, sakysime, draudimas subatos dieną gydyti ligonį (plg. *Mk 3, 1—4*) arba skintis laukuose varpų (plg. *Mt 12, 1—2*).

Dievo kaip kito Aš religinė regimybė yra *valdovo kultas*, kaip jis yra buvęs vykdomas dažnoje Rytų ir net romėnų religijoje. Žemiškasis valdovas juk geriausiai išreiškia Dievo kaip kito Aš atstumą žmogaus atžvilgiu, šiojo pavertimą objektu ir elgesį su juo kaip objektu. Kaip žemiškasis *valdovas niekad savo valdinio nelaiko savuoju* Tu, o tik niekingu kitu Aš, taip ir dieviškajam Aš žmogus niekad nesąs jo Tu: jaustis Dievo draugu būtų šiose religijose didžiausias piktažodžiavimas. Todėl nors, sakysime, graikų religijoje žmogus ir buvo vadinamas esąs „dieviškosios giminės", kaip tai Paulius priminė Atėnų areopage, cituodamas poetą Aratą *(Apd 17, 28—29)*, tačiau jam stigo, teisinga S. Franko įžvalga, „vidinio vieningumo", kuris jį ristų su Dievu; jam stigo „vidinio sąlyčio, galimo tik visiško pasitikėjimo, vienybės ir dalyvavimo bendrame gyvenime pagrindu"[84]. *Senasis pasaulis, teigia Frankas*, buvęs giliai religingas, tačiau šis pasaulis nuolatos klausęs, ar dievai domisi žmogaus likimu, ar galima laukti jų pasigailėjimo bei pagalbos: dievai turį savų reikalų ir savų tikslų; žmonės jiems esą iš principo abejingi. „Dievų *ir žmonių valstybė,— sako Frankas,*— buvo panaši į feodalinę santvarką, kurioje žmonės priklausę žemesniajai kilmingųjų klasei, o dievai buvę visa galintieji senjorai" (p. 144).

Tuo paliečiame paties žmogaus savimonę Dievo kaip kito Aš atžvilgiu. Pažemindamas mane į objektą, Dievas kaip kitas Aš savaime žadina manyje, R. Otto žodžiais tariant, jo „kaip galybės, jėgos, antjėgės jausmą, galimą nusakyti žodžiu „majestas — didybė""[85]. Tai ne visatos — žvaigždėto dangaus skliauto, jūros, kalnų — didybė; tai didybė *asmens:* valdovo ir viešpaties. Šios didybės akivaizdoje žmogus jaučiasi „kaip negalia prieš antjėgę, kaip menkybė prieš galybę" (p. 24), kuri triuškina žmogų savo baisa, kas jausti net ir psalmėse: „Tikrai mes

esame sunaikinti tavo rūstybės — vere consumati sumus ira tua" *(Ps 89, 7)*. Susidūręs su šia galybe, žmogus dreba: „Prieš tavo didybę drebu tarsi lapas" *(Ps 118, 120)*, nes bijosi būti ištiktas anos rūstybės, žinomos visose religijose, kuriose Dievas yra suvokiamas kaip didybė bei jėga, nepakenčianti šalia savęs kito Aš. „Kas lankosi Indijos panteone,— sako R. Otto,— gali rasti dievų statulų, kurios atrodo esančios nužiestos iš gryno pykčio" (p. 21). Tai, pasak Otto, neturi nieko bendro su doriniu žmogaus elgesiu, dėl kurio žmogus užsitrauktų dievų pyktį. Tai esanti paties Dievo savybė: Dievas esąs staigus, neapskaičiuojamas, savavalis, „tarsi slaptinga gamtos jėga ar elektros srovė, žaibu nutrenkianti kiekvieną, kuris prieina per arti" (t. p.). Svarbiausia betgi, kad žmogus negali šiai galybei atsispirti, kadangi ji yra asmeninė, vadinasi, nepasiduodanti jokiam dėsningumui, kurį žmogus galėtų ištirti, pertvarkyti ir apvaldyti, kaip tai jis daro su pasaulio jėgomis. Būdama asmeninė, ši dieviškoji galybė yra visa žinanti, laisva, todėl nukreipta tiesiog į žmogų. Visagalis asmuo čia stovi aprėžtam asmeniui priešpriešiais ir šį nuslegia bei nustumia į daikto matmenį. Asmens nuslėgimas, kyląs iš kito Aš manęs atžvilgiu, pasireiškia Dievo atveju ypač sukrečiančiu būdu, kadangi nuo dieviškojo Aš neįmanoma pabėgti: „Kur bėgsiu nuo tavo veido?" — klausia psalmininkas, nerasdamas niekur saugios vietos — nei danguje, nei požemiuose, nei užu marių, nei nakties tamsybėse, kadangi Dievui ir „naktis šviečia tarsi diena" *(Ps 128, 7—12)*. Dievas kaip kitas Aš yra grėsmė, ir ši grėsmė tampa nuolatine žmogaus būsena jo santykyje su dieviškuoju Aš, jei šis nevirsta manuoju Tu. Nuosekliai tad religija, pagrįsta Dievu kaip kitu Aš, visados yra *baimės* religija, ir baimė yra nuolatinis žmogaus palydovas Dievo kaip kito Aš akivaizdoje.

c. Žmogaus atoveika į Dievą kaip kitą Aš

Ar gali tad žmogus turėti su Dievu, pergyvenamu kaip kitas Aš, tokį santykį, kurį būtų galima vadinti religija? O jei tokį santykį jis turi, ar galima jį pagrįsti bei pateisinti? Istoriškai šis klausimas yra atsakomas gana lengvai: tokios rūšies religijų yra buvę ir tebėra; Dievo kaip grėsmės likučių bei pėdsakų esama net pačioje Krikščionybėje; net jos teologija, visų pirma protestantiškoji, nuolatos pabrėžia Dievą kaip pasigailintįjį valdovą (gnaedi-

ger Herr), o žmogų kaip jo veikimo objektą. „Savo apsireiškimu,— teigia, pavyzdžiui, E. Brunneris,— Dievas tampa mano Viešpačiu, o aš — jo nuosavybe“ [86]. Tai būdingas posakis dviem atžvilgiais: jame žmogus yra mąstomas kaip objektas, nes nuosavybė gali būti tik daiktas, o niekad ne asmuo; jame apsireiškimas yra mąstomas kaip Dievo valdoviškumas. Tuo tarpu vėliau regėsime, kad *Dievo ir žmogaus santykis anaiptol nėra savininko ir nuosavybės santykis* ir kad apreiškimas anaiptol nėra Dievo valdovo regimybė: Dievas yra valdovas kurdamas, bet tarnas apsireikšdamas. Tačiau ši esminė protestantiškosios teologijos paklaida kaip tik ir nurodo į Dievo kaip kito Aš sampratos buvojimą net ir naujausioje *krikščioniškojoje sąmonėje*. Betgi religijų istorija, kaip ir istorija apskritai, neišsprendžia minėto klausimo antropologiškai: ar Dievas kaip kitas Aš yra vertas žmogaus? Kitaip sakant, ar Dievas kaip kitas Aš yra tikrasis Dievas ir todėl vertas garbinti? Nes pulti ant veido iš baimės dar nereiškia vertai garbinti. Jau minėjome, kad stabas yra nevertai garbinamas, o vergas nevertai garbina. Šia prasme, atrodo, kalba ir psalmininkas klausdamas: „Argi dulkė garbins tave ir skelbs tavo ištikimybę?“ *(Ps 29, 10)*.

Antropologiškai šis klausimas gali būti atsakytas tik žmogiškosios savimonės išsivystymu. Kol žmogaus savimonė yra nesubrendusi, vadinasi, kol žmogus nejaučia savęs kaip giliausios ir nelygstamos vertybės, tol kitas Aš gali jį laikyti objektu ir elgtis su juo kaip su objektu, nesulaukdamas vidinio atospyrio, o tik retkarčiais prasiveržiančio viršinio nepasitenkinimo, kuris siekia ne savimonę pakeisti, o tik savąjį Aš pastatyti kito Aš vietoje. Tai gražiai paryškina G. Plechanovo nuoroda į vergų sukilimą Romoje (73—71 m. pr. Kristų): „Spartako vadovaujami maištaują vergai kovojo prieš savo ponus, bet ne prieš vergiją, ir jeigu jiems būtų pasisekę laimėti laisvę, jie ramia sąžine būtų virtę vergų savininkais“ [87]. Čia būtų tik pasikeitę vergai ir ponai savo vietomis: vergai būtų užėmę ponų padėtį ir šiuosius pavertę vergais, o žmogaus savimonė, kad kito Aš yra lygus manajam Aš, nebūtų dėl to nė kiek pažengusi priekin. Šioje tad nesubrendusioje asmens savimonėje ir keroja baimės religijos šaknys.

Tačiau kai tik žmogus suvokia nelygstamą savęs kaip asmens vertę ir pergyvena save kaip nepakartojamą, tuoj pat jis pasipriešina bet kokiam mėginimui nukelti jį į daikto matmenį ir ten jį doroti tarsi daiktą, nes asmuo

niekur, niekad ir niekam negali (ontologiškai) ir neprivalo (etiškai) būti daiktas. Žmogaus asmuo nieku būdu nėra objektas, bet visur ir visados tiktai subjektas. Ir kai savimonė virsta savęs kaip subjekto sąmone, ji pradeda neigti visas tas gyvenimo lytis bei sąrangas, kurios buvo susikūrusios jo kaip objekto sampratos įtakoje, nes visos šios lytys bei sąrangos yra klaidingos pačiuose savo pagrinduose: jos rymo ant žmogaus daikto, tuo tarpu iš tikro žmogus yra asmuo. Tai tinka ir despotizmui, ir vergijai, ir rasių, tautų bei klasių nelygybei, ir kultūrinei priespaudai, ir galop religijai. Kur tik vienas Aš yra nuslėgęs kitą Aš, žvelgdamas į jį kaip objektą, visur ten sukyla nelygstama asmens vertė bei vienkartybė ir sunaikina šios vertės bei vienkartybės neatitinkančius gyvenimo pavidalus. Žmogaus laisvėjimas istorijos eigoje yra ne kas kita, kaip jo savimonės brendimas nelygstamos asmens vertės bei vienkartybės kryptimi.

Tai tinka ir religijos sričiai. Ir religija, kurioje Dievas yra žmogui ne jo Tu, o tik kitas Aš, negali išsilaikyti subrendusios asmens vertės šviesoje, nes ir savo santykyje su Dievu žmogus tegali pergyventi save kaip subjektą ir leisti elgtis su juo irgi tik kaip su subjektu. Užtat jeigu kuri nors religija skelbia Dievą kaip kitą Aš, nužemindama žmogų į objektą, tai tokiu atveju žmogus yra savo nelygstamos vertės tiesiog įpareigotas tokią religiją neigti ir tokį santykį su Dievu nutraukti: tokios religijos skelbiamas Dievas yra netikras ir todėl žmogaus garbinimo nevertas. Tai būtina atoveika, kad žmogus galėtų išsivaduoti iš daikto matmens, į kurį jis esti nustumiamas Dievo kaip kito Aš. Si atoveika reiškiasi dviem būdais: kova su Dievu ir Dievo paneigimu apskritai. Suvokęs save kaip nelygstamą vertybę bei vienkartybę, žmogus arba stoja kovon su grėsmingu dieviškuoju Aš, arba iš viso paneigia tokio Aš buvimą. Šias dvi atoveikos lytis vadiname *prometėjizmu* ir *ateizmu*.

Prasmeninė kovos su Dievu išraiška yra Prometėjo mitas. Jo turinys yra visiems žinomas: Dzeusui nutarus išnaikinti žmonių giminę, vadinasi, nepakenčiant šalia savęs kito Aš, Prometėjas pavogė iš dangaus ugnies, atnešė žemėn, išmokė žmones mokslų bei menų ir tuo išgelbėjo juos iš gresiančios žūties, nors už tai ir buvo prikaustytas prie Kaukazo uolos, o paskui nutremtas į požemius. Paprastai šis mitas yra aiškinamas kaip nuodėmingas sukilimas prieš Dievą, tiesiant lygiagretę krikščio-

niškojoje religijoje žinomam liuciferio sukilimui. Iš tikro betgi šio mito prasmė yra kita: Prometėjas sukyla ne prieš Dievą kaip tokį, o prieš *savavalį* Dievą, kuris tik valdo, bet ne tarnauja, vadinasi, kuris yra tik kitas Aš, bet niekad ne Tu. Tiesa, Eschilo tragedijoje „Prikaltasis Prometėjas“ okeanidžių choras būdingai klausia: „Kas gi tinka Dievui, jei ne amžinai valdyti?“ Tačiau Prometėjas atsako, kad Dievas pakisiąs. Dabartinis Dzeusas esąs rūstus ir smurtingas valdovas, bet ateisiąs laikas, kai šis dievas pasidarysiąs nuolankaus bei švelnaus nusistatymo; jis patirsiąs, „kaip didžiai skirtingi dalykai yra valdyti ir tarnauti“. Ir šitokiam nuolankiam, tarnaujančiam bei mylinčiam Dievui Prometėjas yra pasiryžęs nusilenkti. Okeanidžių choras atstovauja dar anai nesubrendusiai žmogaus savimonei, tikinčiai, esą Dievui tinka tik valdyti. Tuo tarpu Prometėjo pranašystė yra išraiška jau subrendusios savimonės, kuri Dievuje regi nebe atstu nuo mūsų buvojantį kitą Aš, bet prie mūsų priartėjusį ir mums tarnaujantį mūsąjį Tu. Visa tai rodo, kad savame santykyje su Dievu žmogus nepasitenkina tik samprata, kad Dievas yra asmuo, nusakomas įvardžiu „jis“; žmogus ieško Dievo, kuris jam būtų Tu, vadinasi, asmuo, turįs ypatingą su juo ryšį, neleidžiantį Dievui buvoti atstu nuo žmogaus. Dievas ir aš visados esava *mudu, ir* tik šiame „mudviejų“ santykyje atsiskleidžia tikrasis Dievas ir tikrasis jo garbinimas, vadinasi, tikroji religija.

Tačiau žmogaus atoveika į Dievą kaip kitą Aš gali būti ir žymiai aštresnė negu prometėjizmas. Žmogus šiuo atveju gali paneigti ne tik Dievo sauvalią, bet ir patį jo *buvimą*. Kaip tik šitoje atoveikoje P. Tillichas regi giliausias ateizmo šaknis. „Nes Dievas kaip subjektas,— sako Tillichas,— padaro mane objektu, niekuo daugiau, kaip tik objektu. Jis atima man subjektyvumą, kadangi jis yra visagalis ir visažinis. Tada aš sukylu prieš jį ir mėginu paversti jį taip pat objektu. Tačiau sukilimas nepasiseka ir baigiasi nusivylimu. Dievas pasirodo esąs nenugalimas tironas, kurio akivaizdoje visos kitos būtybės yra belaisvės ir besubjektės. Tai Dievas, apie kurį Nietzsche kalbėjo, esą jis turįs būti nužudytas, nes niekas negali pakelti, kad jis absoliutaus žinojimo ir absoliučios galios būtų paverčiamas grynu objektu. Čia slypi giliausios ateizmo šaknys. Ateizmas yra pateisinamas kaip atoveika į teologinį teizmą su žlugdančiomis jo pasėkomis“ [88]. Užtat Tillichas siūlo peržengti asmeninę Dievo sampratą ir

prieiti grynai „neasmeninę dabartį“ kaip žmogaus teigimą iš būties pusės (p. 185). Betgi šitoks siūlymas klausimo neišsprendžia ir ateizmo pavojaus nepašalina, nes „neasmeninė dabartis“, būdama pati objektas, vadinasi, daiktas, negali būti narys santykyje su žmogumi kaip asmeniu. Tuo pačiu ji negali pagrįsti nė religijos. „Neasmeninė dabartis“ negali būti garbinama, kadangi asmuo negarbina daikto, nepažeisdamas savo kilnybės. Jeigu tad žmogus, kaip to norėtų Tillichas, atsisakytų Dievo kaip asmens ir nusilenktų „neasmeninei dabarčiai“, jis išduotų save kažkokiam neaiškiam bei neaprėžtam objektui, kuris, kaip ir kiekvienas kitas objektas, buvodamas pagal būtinybės dėsnius, savaime įtrauktų žmogaus asmenį į savo sritį ir tuo paneigtų jo laisvę bei asmeniškumą gal net dar labiau negu Dievas tironas. P. Tillicho siūloma „neasmeninė dabartis“ esmėje yra ne kas kita, kaip grįžimas į neasmeninio Dievo sampratą, kuri ateizmo ne tik nenugali, bet jį savaime skatina, nes Dievo kaip neasmeninės tikrovės žmogus iš tikro priimti negali.

Naujausioji lytis, kuria šiandien reiškiasi žmogaus pastanga išsivaduoti iš Dievo kaip kito Aš priespaudos, yra „Dievo mirtis“. Paskelbęs Dievą mirus, žmogus tikisi jį *kaip kitą Aš nugalėjęs galutinai*, nes objekto būsena niekur kitur neišeina tiek vaizdžiai aikštėn, kaip mirusiajame. Virtęs lavonu, Dievas nebetenka galios grėsti žmogui, ir šis išsitiesia tuomet visu savo ūgiu — irgi kaip kitas Aš Dievo atžvilgiu. Ateizme žmogus apsireiškia anaiptol ne kaip paprastas neigėjas, bet kaip anasai J. P. Sartre'o „slaptas žudikas“ arba F. Dostojevskio „*buvimo vagis*“— ne kurio nors žmogiškojo Aš, bet Dievo kaip kito Aš atžvilgiu. Ateizmas yra esmiškai dviejų Aš kova: žmogiškojo ir dieviškojo, ir žmogiškasis Aš tariasi nugalėjęs dieviškąjį Aš, sunaikindamas šiojo asmeniškumą savo žvilgiu į jį kaip objektą ir paskelbdamas šį objektą esant negyvą daiktą. „Dievo mirtis“ yra šio naikinančiojo žmogiškojo žvilgio antropologinė pasėka. Tuomet, be abejo, žmogus pasilieka aukščiausiasis būtybių sąrangoje. Todėl ne be pagrindo ateizmas ir yra laikomas ne tiek Dievo neigimu, kiek žmogaus teigimu: žmogaus kaip kito Aš Dievo atžvilgiu. Užuot tapęs Dievui Tu, žmogus ateizme pasilieka tik kitas Aš, savaime negalįs pakęsti, kad viršum jo buvotų kitas Aš, vadinamas Dievu. Todėl žmogus kaip kitas Aš tiek susiaurina buvojimo erdvę, jog Dievui joje vietos nebelieka: Dievo kaip subjekto negalį būti, nes

žmogus yra šioje erdvėje vienintelis subjektas. Užtat Dievas ir „miršta" kaip subjektas, nužudomas žmogaus žvilgiu į jį kaip objektą. Aš ir Aš santykiausena, perkelta į Dievo ir žmogaus santykį, neišvengiamai baigiasi „Dievo mirtimi". Tačiau tokia baigmė yra neišvengiama, jei subrendusi žmogaus savimonė pasilieka Dievo kaip kito Aš sampratos rėmuose.

d. Teigiamoji Dievo kaip kito Aš pergalė

Prometėjo lūkestis yra įvykęs ir tuo pačiu žmogiškosios savimonės branda yra visiškai apsireiškusi Krikščionybėje. Tiek prometėjizmas, tiek ateizmas yra grynai neigiamosios Dievo kaip kito Aš pergalės lytys: jos paneigia Dievą kaip kitą Aš, tačiau jos nepadaro Dievo manuoju Tu. Tuo tarpu krikščioniškoji religija pasirodo istorijoje kaip *teigiamoji* tos pačios pergalės lytis. Dievo įsikūnijimo mintimi ši religija peržengia ne tik Dievą kaip neasmeninę tikrovę, bet ir Dievą kaip asmenį kito Aš prasme, vadinasi, Dievą kaip grėsmingąjį valdovą ar net tironą. Kristaus aprašymas Naujajame Testamente yra ištisas himnas jau tarnaujančiajam Dievui, kuris yra „romus ir nuolankios širdies" *(Mt 11, 29)*, prisiėmęs „tarno išvaizdą" *(Fil 2, 7)* ir atėjęs „ieškotų bei gelbėtų, kas buvo pražuvę" *(Lk 19, 10)*. Kristaus vaizdas yra Dzeuso vaizdo priešingybė. Krikščionybė yra religija, kurios Dievas žmogaus nežudo, bet jį gaivina; jis nepažemina jo iki objekto, bet pakelia jį ligi savęs paties, nebevadindamas jo tarnu, o draugu ir aukodamas už jį savo gyvybę kaip didžiausios meilės ženklą (plg. *Jn 15, 13—15*). Kristaus skelbiama Dievo karalystė yra ne organizuotas jėgos vykdymas, bet Tėvo Namai, į kuriuos grįžta sūnus palaidūnas, dideliu džiaugsmu pasitinkamas ir pavaišinamas (plg. *Lk 15, 11—32*). Plaudamas savo mokiniams kojas, Kristus iš tikro parodė, koks didžiulis yra skirtumas tarp tarnauti ir viešpatauti, apie ką Prometėjas kaip tik ir buvo kalbėjęs. *Krikščionybėje valdovas nusilenkia prieš valdinį, padarydamas tarnavimą abipusiu santykiu:* „Jūs vadinate mane „mokytoju" ir „viešpačiu" ir gerai darote, nes aš toks ir esu. Jei tad aš, Viešpats ir Mokytojas, mazgojau jums kojas, tai ir jūs turite vieni kitiems kojas mazgoti" *(Jn 13, 13—14)*. Kristus anaiptol neneigia, kad jis yra Viešpats ir Mokytojas; jis ir kojas plauna ne kaip tarnas, o kaip valdovas. Tuo pačiu betgi, kad Viešpats

pasilenkia prie žmogaus kojų, jis sulaužo Dievo tirono sampratą bei pergyvenimą ir pagrindžia Dievo tarno bei Dievo draugo sampratą bei pergyvenimą. Tuo būdu Krikščionybė virsta esmiškai Dievo Meilės religija.

Nuosekliai tad, pasirodžius Krikščionybei istorijoje, negali išsilaikyti jokia kita religija, kurioje Dievas yra ne meilė, o galybė. Dievui nuplovus žmogaus kojas, šisai nebedreba jo akivaizdoje ir nebepuola ant veido prieš jokį žemiškąjį valdovą. Bet koks valdovo kultas Krikščionybės šviesoje atsiskleidžia kaip nevertas žmogiškojo asmens kilnybės ir todėl reiškia šio asmens pažeminimą. Abipusis tarnavimas kaip meilės regimybė Krikščionybės yra padarytas tiek Dievo ir žmogaus, tiek žmogaus ir žmogaus santykio pagrindu. Krikščionybės Dievas yra mylintis ir gelbstintis Dievas, išsivilkęs iš savo didybės, kad priartėtų prie žmogiškojo būvio, dalindamasis jo likimu nuo gimimo ligi mirties. Todėl šis Dievas neprievartauja žmogaus jokiu atveju ir jokiu atžvilgiu, nes nelaužo laisvės, kuri yra būtina sąlyga, kad žmogus galėtų būti Dievo draugas.

Štai kodėl prometėjinė atoveika į krikščioniškąjį Dievą kaip žmogaus draugą ir net tarną yra iš viso neįmanoma. *Krikščioniškasis Dievas nebegali būti pakeistas kitu* dievu, kaip to laukė Prometėjas ryšium su grėsmingu bei savivaliu Dzeusu, kadangi meilė yra pats aukščiausiasis asmenų santykiavimo laipsnis. *Meilė negali būti peržengta; meilė gali būti tik atstumta.* Tai reiškia: krikščioniškajame istorijos tarpsnyje yra įmanomas nebe prometėjizmas, bet tiktai ateizmas. Atstūmęs *manąjį Tu kaip mane* gelbstintįjį, nes mylintįjį, aš jį paneigiu iš viso. Aukščiau minėtame metafiziniame savo dienoraštyje G. Marcelis yra teisingai įrašęs: „Jei patirtinis Aš gali būti paverstas „juo", tai Dievas kaip absoliutinis Tu niekad negali tapti „juo"" [89], nes Dievo kaip manojo Tu nustūmimas į trečiojo asmens (jis) *matmenį reiškia jo pavertimą daiktu* ir tuo pačiu jo dieviškumo paneigimą, vadinasi, paneigimą jo vertės būti garbinamam. Tuo pačiu tai reiškia Dievo paneigimą apskritai, nes krikščioniškojo tarpsnio žmogus nebegali grįžti į neasmeninio Dievo religiją, kadangi išsivysčiusia savo asmens savimone jis nebegali garbinti daikto. *Sukilimo prieš Dievą atveju šiam žmogui* belieka tik Dievą, kalbant Nietzsche's žodžiais, „nužudyti" — be vilties, kad jis prisikeltų kokiu nors tobulesniu pavidalu. Po Krikščionybės gali eiti tiktai ateizmas. Kiekviena kita

Krikščionybės vietoje siūloma religija susikerta su išsivysčiusia žmogiškąja savimone ir gali būti tik šios savimonės apgaulė — ne daugiau. Čia glūdi pagrindas, kodėl Nietzsche, paskelbęs „Dievo mirtį", savaime atidarė kelią į nihilizmą kaip istorinę būseną po Krikščionybės.

Sykiu čia taip pat glūdi pagrindas, kodėl Krikščionybė primygtinai teigia save kaip *paskutinę* religiją laiko atžvilgiu ir *galutinę* esmės atžvilgiu. Be abejo, akivaizdoje tebetrunkančios istorijos šitoks teiginys ne vienam atrodo kaip tuščia savigyra ir net įžūlumas. Juk argi galima būtų aprėžti Dievo veiklą tiek, jog jis santykiautų su žmogumi tik krikščioniškuoju būdu? Argi aibė religijų, kilusių istorinio vyksmo eigoje, nėra įrodymas, kad ir po Krikščionybės būtų bent galima nauja religija? Argi šia prasme Krikščionybė nėra tik viena — tegu lig šiol ir tobuliausia — tarp daugybės Dievo ir žmogaus santykio lyčių? Kodėl tad ji turėtų būti paskutinė ir galutinė? Ar tuo nesusiaurinamas pats Dievo apsireiškimas? Kas gi galėtų nustatyti Dievui kelią į žmogų?

Ir vis dėlto šis priekaištas nė kiek neįtaigauja Krikščionybės savimonės, kad ji esanti paskutinė bei galutinė religija ir kad po jos yra galimas tiktai ateizmas, o ne kokia nors nauja religija. Teigdama, kad ji esanti paskutinė bei galutinė, vadinasi, *nebeperžengiama ir nebepakeičiama*, Krikščionybė anaiptol neišsijungia iš religijų istorijos: ji iš tikro laiko save viena iš ligšiolinių Dievo ir žmogaus santykio lyčių. Tačiau ji teigia, kad kaip tik joje šisai santykis yra pasiekęs tokį aukštį, kuris esąs nebeperkopiamas. Nors istorija truktų ir neaprėžtą laiką, ji nebegalėtų kildinti jokio santykio žmogaus su Dievu, kuris peržengtų krikščioniškąjį santykį, kadangi šiame Dievas ir žmogus yra susitikę tokie, kokie jie yra pačia jų esme. Pakeisti krikščioniškąjį santykį reikštų pakeisti Dievo ir žmogaus esmę, ko nepajėgia jokia, net ir milijardus metų trunkanti istorija. Tai gerai suvokė M. Scheleris klausdamas, kodėl yra neįmanoma nauja religija. Norint šį klausimą išspręsti, reikią, pasak Schelerio, pasiklausti, ar kartais pačioje religijos esmėje bei kilmėje nesama priežasčių, neleidžiančių Krikščionybės pakeisti kuria kita nauja religija. Tokių priežasčių Scheleris randa dvi: „pati Dievo idėjos esmė" ir „žmogiškosios dvasios išsivystymo linkmė" [90]. Šios priežastys esančios „visiškai *nepriklausomos nuo* tikėjimo požiūrio ir suvokia-

mos proto“ (t. p.); tai yra, jos esančios ne teologinio, o grynai filosofinio pobūdžio.

M. Schelerio nurodytos priežastys visiškai atitinka mūsąją religijos Dievo sampratų sklaidą. Scheleris teisingai pastebi, kad kol Dievas yra suvokiamas kaip neasmeninė tikrovė —„kaip idėja neasmeninės visuotinės dvasios, arba pasaulio tvarkos, arba visuotinės gyvybės, arba neasmeninės substancijos, arba kaip daiktas ar idėja apskritai“ (p. 330),— tol visados yra galima, kad istorijoje atsirastų naujų Dievo sampratų, kurios teiktų jam kitokių savybių ar giliau įžvelgtų jo buvimą bei esmę ir tuo būdu *pralenktų ligtolines sampratas. Taip esą su kiekvienos* neasmeninės tikrovės pažinimu; taip esą ir su Dievo kaip pasaulio pagrindo pažinimu: ir čia kaupiasi žmogiškosios pažintys, ir čia „mokinys stiebiasi ant mokytojo pečių“ (t. p.). Bet koks didžiulis posūkis padaromas tada, sako Scheleris, „kai aukščiausiojo gėrio idėjon įimame asmeniškumą kaip esminę jos savybę“ (t. p.), vadinasi, kai Dievą suvokiame nebe kaip daiktą, o kaip asmenį! Tokiu atveju ne jau esančios Dievo sampratos esti patobulinamos, jas pratęsiant, papildant, pagilinant, bet pats žmogaus pažinimas Dievo atžvilgiu duoda *šuolį* iš vieno matmens į kitą, būtent iš daikto matmens į asmens matmenį, nes asmuo yra ne daikto tęsinys, išvystant šį ligi jo galimybių ribos, o visiškai nauja buvimo kategorija: net ir genialiausiai išskleista daikto samprata niekados nevirs asmens samprata, kaip kad ir labiausiai ištobulintas daiktas nevirs asmeniu. Užtat ir religija, kuri Dievą suvokia kaip asmenį ir juo grindžia žmogaus santykį su Dievu, nėra ir negali būti laikoma buvusių religijų pratęsimu ar patobulinimu, bet ligtolinio Dievo ir žmogaus santykio *pertrūkiu* (cezūra) ir naujo santykio apraiška. Dievo kaip asmens samprata yra ne paprastas tolimesnio religijų istorijos išsivystymo tarpsnis, o Dievo ir žmogaus santykio perversmas.

Krikščionybė todėl ir laiko save tokiu šuoliu ir tokiu perversmu. Minėta Dievo įsikūnijimo idėja ji ne tik peržengia Dievo kaip daiktinės tikrovės sampratą, bet ir Dievą kaip asmeninę tikrovę ji suvokia nebe kaip kitą Aš žmogaus atžvilgiu, o *kaip žmogaus Tu, kuris jį myli* ir jam tarnauja. Krikščioniškasis Dievo ir žmogaus santykis yra, kaip jau sakyta, nebe Aš ir Aš, bet Aš ir Tu santykis, kuriame kiekvienas asmuo — dieviškasis ir žmogiškasis — savęs paties atžvilgiu yra Aš (taigi: ne daiktas),

o kito atžvilgiu yra Tu (taigi: ne kitas Aš), susiję vienas su kitu meile ir tarnavimu. Kokiu tad būdu būtų įmanoma šitokį santykį peržengti? Ir kas užu šitokio santykio dar būtų galima rasti? Juk asmeniškumas tiek Dievui, tiek žmogui yra galutinė jų buvimo kategorija: užu asmens nėra nieko, kas būtų galima mąstyti ar kas tikroviškai buvotų. Visa, kas kalbama apie Dievo ar žmogaus prigimtį, buvoja žemiau negu asmuo, kadangi asmuo yra prigimties subjektas bei nešėjas, o ne atvirkščiai. Štai kodėl krikščioniškoji religija ir tvirtina, kad Dievo apsireiškimas Jėzuje iš Nazareto, būdamas dieviškosios ir žmogiškosios prigimties sujungimas vienu dieviškuoju Logos *asmeniu, ir yra galutinis apsireiškimas*, nes čia Dievas atsiskleidė žmogui kaip asmuo Tu prasme ir todėl tarė paskutinį Žodį — nebe garso, o savęs paties pavidalu: „Žodis tapo kūnu ir gyveno tarp mūsų" *(Jn 1, 14)*. Kokia tad Dievo samprata galėtų peržengti šiąją sampratą ir ką naujo ji galėtų tarti apie Dievą ir žmogų kaip asmenis ar apie jų vienybę? Atsiskleidus Dievui kaip žmogaus Tu ir įvykdžius šį atsiskleidimą asmenine vienybe su žmogaus prigimtimi, yra pasiektas toks atsiskleidimas, kuris išreiškia pačią tiek Dievo, tiek žmogaus esmę. Užtat šitokio atsiskleidimo ir negalima pralenkti. O jeigu kas vis dėlto mėgintų Krikščionybę keisti kita religija, o ne ateizmu, tai jis turėtų grįžti prie neasmeninės Dievo sampratos, suvokdamas Dievą kaip daiktinę tikrovę, kas reikštų nepaprastai gilią žmogiškojo asmens savimonės krizę ir tuo pačiu atkritimą barbarybėn, nepaisant net ir labai aukštos techninės civilizacijos. Savu teiginiu, kad Krikščionybė yra paskutinė ir galutinė religija, ji kaip tik visu įtaigumu ir nurodo į jos pakeitimo negalimybę. Religijų istorijoje Krikščionybė yra šuolis į kitą *Dievo sampratos matmenį*, kuris visą *tolimesnę žmonijos* istoriją pastato neišvengiamos dvijulės akivaizdon: arba Krikščionybė, arba ateizmas. Tai nėra jokia savigyra, o tik nuosekli bei būtina išvada iš negalimybės kitaip mąstyti Dievo negu asmens manojo Tu prasme.

6. DIEVAS KAIP MANASIS TU

Religijos Dievas, kaip matome, negali būti suprastas bet kaip. Norint sueiti su juo į santykį ir šį santykį pateisinti asmens vertės bei vienkartybės šviesoje, reikia, kad

Dievas visų pirma būtų suvoktas kaip tikrovė, buvojanti žmogui priešpriešiais, o ne tik jo sąmonėje, ir kad ši tikrovė buvotų laisvės, o ne būtinybės būdu, vadinasi, kad ji būtų asmeninė tikrovė. Tačiau ir asmens matmuo savyje yra religijos Dievui dar per platus, kadangi ir asmeninis Dievas nėra religijos Dievas, jeigu jis yra žmogui tik kitas Aš. Tuo būdu religijos Dievas susiveda į vieną vienintelį matmenį, būtent *į Tu matmenį*. Dievas yra religijos Dievas tik tada, kai jis yra mano Tu, nes tik tada jis yra ir tikrovė sąmonės priešybės prasme, ir asmuo nebe kito Aš prasme, vadinasi, nebežvelgiąs į mane kaip objektą, bet esąs mano būvio dalyvis, saugąs mano laisvę ir mano apsisprendimą, net jeigu šis būtų nukreiptas ir prieš jį patį. Dievo kaip manojo Tu sampratoje susibėga visos esminės religijos Dievo žymės, taip kad Dievas kaip manasis Tu tampa tiek tikrojo Dievo, tiek tikrojo su juo santykio arba tikrosios religijos mastu. Kalbant vaizdingais M. Buberio žodžiais, žmonės savo istorijos eigoje „yra piešę daug bjaurių veidų ir vis po jais rašę „Dievas"; tačiau kai visos šios pabaisos bei apgaulės žlunga, kai žmonės atsiduria prieš jį vienišoje tamsoje ir nebesako „jis", „jis", o „Tu", „Tu" ir priduria „Dieve", tuomet jis yra tikrasis Dievas, kurio jie šaukiasi, šio vienintelio Gyvojo"[91].

Kokiu tačiau būdu Dievas gali tapti manuoju Tu? Kitaip sakant, kokiu būdu vienas Aš tiek priartėja prie kito Aš, jog virsta jo būvio dalyviu? Kame glūdi tokio *priartėjimo esmė ir kaip vyksta pats šis priartėjimas?* Tai galutinis klausimas religijos Dievui suprasti ir mūsajam santykiui su juo pagrįsti bei pateisinti, nes tik Dievui kaip manajam Tu aš galiu nusilenkti, tik Dievą kaip manąjį Tu aš galiu garbinti neišduodamas savo žmogiškojo orumo ir *nepažemindamas* savojo asmens dieviškojo asmens akivaizdoje.

a. Kito Aš virtimas Tu

Tu yra kito Aš priešingybė. Jei kitas Aš, kaip sakyta, žvelgia į mane kaip objektą, tai Tu pergyvena mane kaip subjektą. Trumpai tariant, manęs pakėlimas į subjekto plotmę paverčia kitą Aš manuoju Tu.— Kaip tai įvyksta?

Jau minėjome, kad kiekvienas Aš pergyvena save kaip *subjektą*, į kitą betgi žvelgia kaip į objektą, nors ir gerai žino, kad kitas Aš savyje taip lygiai yra subjektas, kaip

ir jis pats. Tačiau šios ontologinės lygybės jis nepripažįsta egzistenciškai, todėl ir santykiauja su kitu Aš kaip su daiktu, o ne kaip su asmeniu, kurio matmeniui abu priklauso. Jei šitoks vieno Aš santykis su kitu įsikūnija visuomenine sąranga, gema vergija: vergas esti perkamas ir parduodamas, laikomas gyvas ar nužudomas, plakamas ar žalojamas — pagal jo savininko įgeidžius, nes vergas yra objektas, aptariamas nuosavybės sąvoka. *Kitas Aš kaip mano nuosavybė,*— štai giliausias asmens nusmukdymas daikto plotmėn. Bet kaip tik šis nusmukdymas ir atskleidžia, kokiu būdu vyksta manęs pakėlimas į Tu matmenį ir kaip kinta kitas Aš šio pakėlimo vyksme.

Sakysime, vergas yra paleidžiamas laisvėn. Tai reiškia: jis pasidaro toks pat asmuo kaip ir jo savininkas. Suteikiant laisvę, yra vergui atstatomas žmogiškasis jo orumas kaip bendra savybė tiek vergui, tiek savininkui. Vergas liaujasi buvęs vergas, nes nustoja būti laikomas daiktu: jis tampa asmeniu, kuris nebegali būti kito asmens nuosavybė. Tuo būdu vergas ir savininkas atsiduria toje pačioje plotmėje, kurioje nebėra nei vergo, nei savininko, o tik du to paties žmogiškojo rango asmenys. Jeigu betgi laisvės suteikimas vergui yra grynai visuomeninio pobūdžio, vadinasi, turįs galios tik socialiniu atžvilgiu, tai vergas ankstesniam jo savininkui anaiptol nevirsta jo Tu, o tiktai kitu Aš — ypač tuo atveju, kai laisvės suteikimas yra įstatymų išreikalautas, kaip tai yra buvę, pavyzdžiui, Amerikos pietinėse valstijose A. Lincolno pastangomis (1862). Tiesa, ir tokiu atveju vergas esti pakeliamas į asmens rangą, bet tiktai teisiškai. Antropologiškai buvęs savininkas ir toliau žvelgia į buvusį savo vergą kaip į objektą, nors įstatymas jam ir neleidžia šio žvilgio įvykdyti kasdienoje, vadinasi, valdyti asmenį kaip daiktinę nuosavybę. Kitaip sakant, šiuo atveju buvęs savininkas santykiauja su buvusiu vergu ne kaip su savuoju Tu, o tik kaip su kitu Aš, kuris yra ištrūkęs iš visuomeninės jo galios. Tačiau antropologiškai jis jo iš šios savo galios ir toliau nebepaleidžia; jis ir toliau pergyvena jį kaip objektą, pratęsdamas tuo būdu jo pavergimą — nors ir nebe socialine lytimi. Be abejo, vergas elgiasi buvusio savininko atžvilgiu tolygiai: ir savininkas vergui yra ne jo Tu, o tik kitas Aš, kurį jis niekina ir net jo nekenčia, žvelgdamas į jį irgi kaip į objektą. Tuo būdu susidaro labai savotiškas santykis: ir vergas, ir jo savininkas yra laisvi visuomeniškai, tačiau jie yra vienas kitą pavergę

antropologiškai, nes kiekvienas žvelgia į kitą kaip į objektą, *neigdami vienas kitam subjekto rangą*. Ir šitokia „antropologinė vergija“ jausti ne tik savininko ir vergo santykyje, bet ir visur ten, kur tik susiduria du Aš. Savininko ir vergo santykis šią „antropologinę vergiją“ tik vaizdžiai išryškina mūsų sąmonėje.

Ir vis dėlto šis santykis gali esmiškai pakisti. Sakysime, vergas išgelbėjo savo ponui gyvybę. Jis galėjo leisti jam mirti, pavyzdžiui, maudantis prigerti. Tačiau jis to nepadarė. *Jis nežiūrėjo ramiai, kaip jo ponas kovoja su* mirtimi, bet šoko jo gelbėtų ir išgelbėjo. Tai sukrėtė visą pono būtybę, ir šis ne tik dovanojo vergui laisvę, bet jį dar ir įsūnijo. Kas atsitiko šiuo atveju? Šiuo atveju vergo asmeniškumo atstatymas nuėjo žymiai toliau negu pirmuoju atveju. Čia vergas liovėsi buvęs ne tik vergas, bet ir apskritai svetimasis. Užuot kreipęsis į savo savininką žodžiu „pone“, dabar jis sako jam „tėve“. Ankstesnis jo *savininkas taip pat jam sako „mano sūnau“. Vergą įsū*nydamas, jo savininkas pripažįsta jį ne tik asmeniu, kaip tai esti laisvės suteikimo atveju, vadinasi, tik visuomeniškai bei teisiškai, bet jis įjungia buvusį vergą į savo paties būvį, atskleisdamas jam šį būvį kaip jo buvojimo erdvę. Įsūnytas vergas buvoja nebe *šalia* savo savininko, bet jis buvoja dabar *kartu* su juo, gyvendamas jiems abiem bendrą likimą. Buvęs savininkas perkėlė vergą ne tik į visuotinę asmeniškumo plotmę, bet *jis įėmė jį ir į indivi*dualinę savo paties plotmę, atiduodamas jam pats save *tėvo* vardu. Dabar buvęs vergas buvusiam savininkui nebėra objektas jokia prasme. Jis nėra kitas Aš, bet naujojo savo tėvo Tu, ir naujasis tėvas jam irgi nėra kitas Aš, bet jojo Tu. Santykis „ponas—vergas“ ar „Aš—Aš“ yra dabar virtęs santykiu „Tu—Tu“.

Šio pavyzdžio sklaida leidžia mums teigti: *kitas Aš tampa manuoju Tu, atiduodamas man patį save*. Tai tinka tiek kitam Aš manęs atžvilgiu, tiek ir man pačiam kito atžvilgiu. Santykio Tu—Tu esmę sudaro abipusis atsidavimas. Kol žmogus save pasilaiko tik sau, tol jis yra tiktai kitas Aš, bet niekad ne Tu. Tik tada, kai žmogus kitam atsiskleidžia, kai įsileidžia kitą į save patį, kai kitam atiduoda visą save — ne kaip savininkui, o kaip bendro būvio dalyviui, ir kai kitas elgiasi lygiai taip pat, — *tik tada miršta* Aš—Aš *ir gema* Tu—Tu santykis. Dviejų būvių suliejimas į vienį yra kelias kitam Aš tapti Tu. Tačiau čia pat reikia pabrėžti, kad šis būvių suliejimas

arba Aš tapimas Tu yra anaiptol ne vienkartinis veiksmas, o nuolatinis vyksmas, kadangi mūsų būvis, pratįsdamas laike, nesileidžia suliejamas iš sykio visas, kadangi jo viso iš sykio nė nėra. Tapti Tu reiškia tad ne pasibaigiančią padėtį, bet niekad nesibaigiantį uždavinį. Norėdamas buvoti Tu—Tu santykyje, manasis Aš turi nuolatos laužti savo užsisklendimą, nieko nepasilaikyti tik sau, visa dovanoti kitam. Ir kiek žmogus pajėgia atverti kitam savo visumą bei pilnumą, tiek jis ir tampa kitam Tu. Kiekvienas užsisklendimas Tu—Tu santykį žaloja ir išduoda, nes apgauna bendro būvio dalyvį: šisai, atsiskleisdamas visas ir visiškai, tiki ir iš kito gaunąs taip pat viską ir visiškai; iš tikro betgi jis gauna tik dalį ar net tik trupinius. Neatvirumas savo būvio dalyviui tučtuojau grąžina žmogų į kito Aš plotmę: neatvirumas yra Tu mirtis. Šisai neatvirumas arba Tu mirtis virsta tikra tragika ten, kur būvių suliejimas esti pats pilniausias, būtent moterystėje.

b. Abipusis Dievo ir žmogaus atsidavimas

Ką visa tai nūn reiškia religijai kaip Dievo ir žmogaus santykiui? Žmogaus atžvilgiu šis klausimas yra atsakomas gana lengvai. Žmogus turi tikrą religiją, vadinasi, buvoja tikrame santykyje su Dievu tada, kai pergyvena Dievą kaip savąjį Tu ir kai šį pergyvenimą jis atitinkamai išreiškia; vadinasi, kai jis Dievui atsiveria visas ir visiškai, kai atiduoda jam patį save, savimi pačiu jį pasitinka ir priima jį į savą būvį kaip šiojo dalyvį. Dievo kaip manojo Tu atveju manasis būvis virsta Dievo buvojimo erdve arba Dievo gyvenviete. Todėl bet koks užsisklendimas iš mano pusės, bet koks noras pasilaikyti ką nors tik sau pačiam, bet koks abejingumas Dievui kaip manojo būvio bendrui naikina religiją, nes silpnina Tu—Tu santykį ir jį galop sužlugdo. Visiškas bei pilnutinis savo būvio atvėrimas Dievui yra pagrindinė sąlyga turėti *tikrąją religiją, vadinasi, buvoti tikrame santykyje su* Dievu. Tai yra teigiamoji šio santykio pusė.

Neigiamai kalbant, reikia pastebėti, kad jeigu Dievas yra mano Tu, tai aš neprivalau su juo elgtis taip, tarsi jis būtų objektas — ne tik ta prasme, kad jį valdyčiau kitų objektų būdu, bet ir ta, kad jį naudočiau *kaip priemonę* kokiam nors objektyviam reikalui, kadangi asmuo negali būti nei valdomas, nei naudojamas. Nuosekliai tad kiek-

vienas šaukimasis Dievo kaip *teorinės ar praktinės užkamšos* objektyviam trūkumui pašalinti yra jo kaip manojo Tu piktnaudojimas ar net išdavimas. Tai anaiptol nereiškia, kad savame varge neieškočiau Dievo, kaip kad tokiu atveju ieškau ir kiekvieno žmogiškojo Tu. Šitai savaime plaukia iš visiško atvirumo dieviškajam Tu: prieš Dievą kaip manąjį Tu aš išsiskleidžiu visą save ne tik laimėje bei džiaugsme, bet ir nelaimėje bei suspaudime. Tačiau kas kita yra stoti Dievo akivaizdon ir išskleisti jam savą subjektyvinį būvį, pilną vargo bei rūpesčio, ir kas kita laikyti Dievą objektyvinio pasaulio trūkumų užkamša. Yra visiškai suprantama, jei maro metu, netekęs žmonos ar vaikų, aš juos apraudu dieviškajam Tu: būdamas mano būvio dalyvis, Dievas savaime esti įjungiamas ir į šio būvio negandus. Bet nepateisinama yra laikyti Dievą *objektyvia apsauga* nuo maro antkryčio, nes tokiu atveju žmogaus santykis su Dievu virsta maginiu, vadinasi, daiktiniu, nes čia Dievas yra pergyvenamas kaip priešnuodis maro baciloms naikinti. Deja, tokių maginių Dievo sampratos likučių esama nemaža net ir Krikščionybėje, kurioje Dievas jokiu atžvilgiu nebėra daiktinė jėga, o manasis Tu.

Klausimas, kokiu būdu žmogus tampa Dievui Tu, yra tad atsakomas dviem atžvilgiais: teigiamuoju — Dievui visiškai atsiveriant, ir neigiamuoju — nepaverčiant Dievo objektyvinės stokos (teorinės ar praktinės) užkamša. Abi šios prielaidos jokių ypatingesnių sunkenybių nesudaro.

Jau žymiai beigi kebliau yra suvokti, kokiu būdu *Dievas* tampa žmogui Tu, vadinasi, kokiu būdu Dievas kaip asmuo, būdamas kitas Aš, tiek priartėja prie žmogaus, jog esti pergyvenamas bei vadinamas „Tu, Dieve". O jis turi būti *šitaip* pergyvenamas bei vadinamas, jei norime, kad religija būtų abipusis santykis, nes tikra religija yra ne tik žmogaus atsiskleidimas Dievui, bet ir Dievo atsiskleidimas žmogui. Aristotelio nejudąs judintojas yra nereliginė ir net antireliginė sąvoka kaip tik todėl, kad jis, kaip aukščiau sakyta (plg. Įv. 3a) neturi jokio santykio su žmogumi: jis judina šį kaip gryna tikrenybė, tačiau jis neatsiskleidžia ir nepasilenkia prie žmogaus kaip asmuo. Tuo tarpu tikrojoje religijoje kaip santykyje ir Dievas yra žmogui Tu, ir žmogus yra Dievui Tu. Ir tik šis abipusiškumas laiduoja, kad religija išlieka ontologinė savyje ir kad jos veiksmai nevirstų tuščiais mos-

tais, o yra pagrįstojo mūsų buvimo regimybė. Kas tad yra šis Dievo artumas žmogui?

Jau sakėme, kad kitas Aš tampa manuoju Tu, atiduodamas man patį save. Kelias arba būdas, kaip šis atsidavimas vyksta, yra dviejų būvių suliejimas į vienį: vieno Aš būvis virsta kitam Aš šiojo gyvenviete. Šis suliejimas gali tačiau būti įvykdytas tik tada, kai du asmens *susitinka*. Žmogus, kurio savo gyvenime niekad nesu sutikęs, lieka anapus mano būvio: jis nėra man kitas Aš, nes nei aš, nei jis nežvelgiame į vienas kitą kaip objektą, kadangi neturime šiam žvilgiui erdvės, kuriamos tik susitikus. Bet šitoks žmogus nėra nei mano Tu, kadangi taip pat nei aš, nei jis neatsiveriame vienas kitam — irgi todėl, kad neturime erdvės atsiverti. Susitikimas yra būtina sąlyga tiek būti kitu Aš, tiek tapti manuoju Tu. Susitikimo negali atstoti pasakojimas *apie* asmenį, kaip išalkusiojo negali pasotinti pasakojimas apie duoną. Tiesa, pasakojimas perkelia pasakojamąjį į mūsų būvį, bet tiktai vaidinio būdu: jis buvoja mūsų sąmonėje, bet ne mums priešpriešiais, todėl ir nepajėgia susilieti su mumis kaip būtybė su būtybe. Keleivis dykumoje miršta troškuliu prie miraže regimo šaltinio. Visa tai yra savaime aišku, koi kalbame apie žmogaus santykį su žmogumi.

Bet tučtuojau atsiranda keblumų, taikant šį dėsnį Dievo ir žmogaus santykiui. Žmogų sutinkame *jau* būdami: vienas jau esantysis Aš susitinka su kitu taip pat jau esančiuoju Aš. Susitikimas buvimo negrindžia; priešingai, buvimas įgalina susitikimą. Susitikimas tik padaro, kad du jau esantieji asmens stoja vienas prieš kitą, kad arba *išsiskirtų kaip Aš—Aš*, arba *susijungtų kaip Tu—Tu*. Visiškai kitaip betgi yra tada, kai kalbame apie Dievo ir žmogaus susitikimą. Žmogus sutinka Dievą kiekviename religiniame savo veiksme, nes kiekvienas šis veiksmas yra Dievui. Šia prasme M. Scheleris yra teisus tvirtindamas, kad „religinio veiksmo objektas yra kartu ir jo priežastis“ [92]. Mes veikiame religiškai todėl, kad atveikiame į Dievo veiksmą: užtat pradžioje ir teigėme, kad religija pačia savo esme yra atoveiksmis. Tačiau kada gi Dievas įvykdo savo veiksmą, kad galėtume į jį atveikti? Kitaip sakant, kada Dievas sutinka *mus?* Žmonių *susitikimas,* kaip sakėme, jų buvimo negrindžia; žmonių susitikimas jų buvimo reikalauja. Tačiau ar taip yra ir Dievo ir žmogaus susitikimo atveju? Juk jeigu Dievas yra būtis, o žmogus — būtybė, tai reiškia, kad tarp jų susidaro grin-

džiamasis santykis, būtent: būtis grindžia būtybę šiosios buvime; vadinasi, Dievas grindžia žmogų, kad šis būtų. Užtat Dievo atžvilgiu mes negalime sakyti, esą Dievas sutinka mus *jau* esančius. Jeigu Dievas žmogų sutinka, tai jis sutinka jį pačiu jo grindimu, nes be šio grindimo iš Dievo kaip būties pusės žmogaus iš viso nebūtų, ir apie bet kokį jo susitikimą su Dievu negalėtų būti nė kalbos. Iš to plaukia būtina išvada: *Dievo ir žmogaus susitikimas reiškia žmogaus buvimo pagrindimą.* Pirmoji akimirka, kai Dievas sutinka žmogų, reiškia ir pirmąją žmogaus buvimo akimirką. Dievo ir žmogaus susitikimas yra esmiškai ontologinis. Mes esame Dievo Tu ne todėl, kad jis būtų mus „kada nors" mūsų buvimo trukmėje sutikęs ir mums atsivėręs, bet todėl, kad jis šią mūsų buvimo trukmę savu susitikimu kaip tik yra pradėjęs. Dievo ir žmogaus susitikimas visados yra Dievo veiklos vaisius. Dievas gali būti mano Tu tik todėl, kad aš jau nuo pat savo buvimo pradžios esu jojo Tu. Tai reiškia: Dievas kaip manasis Tu yra man ne tik psichologinis bei moralinis, bet *kartu ir ontologinis mano būvio dalyvis:* mano santykis su juo ir jo santykis su manimi yra pagrindas, kuriuo laikausi savo buvime. Jeigu nebūčiau Dievo Tu, iš viso nebūčiau. Tai išvada, būtinai plaukianti iš būdo, kuriuo Dievas sutinka žmogų, būtent: *jį įbūtindamas.* Tapdamas Dievo Tu, aš tampu esančiuoju apskritai. Būti ir būti Dievo Tu yra žmogui vienas ir tas pats dalykas. Žmogaus įbūtinimas yra tad tasai veiksmas, kuriuo prasideda Dievo ir žmogaus susitikimas ir į kurį žmogus atveikia kiekvienu religiniu savo veiksmu.

Susitikimas tačiau yra tik sąlyga atiduoti save kitam, iš dviejų būvių sukuriant vieną. Šis dviejų būvių sujungimas arba suliejimas yra slaptingas vyksmas jau grynai žmogiškoje plotmėje. Tapdamas kitam Tu, žmogus atiduoda jam save patį, nė kiek betgi savęs neprarasdamas. Priešingai, savęs atidavimas kitam mane tik stiprina bei praturtina — pagal prasmingą posakį: „Kas turi draugą, turi antrą save" (Jonas Chrizostomas). Nebūties grėsmė, jausta į mūsų buvimą kaip visapusiška šiojo riba, netenka didžios savo nejaukumo dalies, jei mums pasiseka kitame Aš rasti mūsąjį Tu, nes Tu visados reiškia mums priebėgą, užuovėją, tėviškę. „Mano tėviškė esi Tu",— sako Andrius savo mylimajai N. Gogolio pasakojime „Tarasas Bulba" (1842). Todėl atsidavimas niekad nėra nuostolis, o visados laimėjimas. Kaip tai įvyksta, sunkiai galime

nusakyti sąvokiškai, nes susitikimas bei atsidavimas yra esmiškai asmeniniai veiksmai, nesileidžią apibūdinami bendrinėmis kategorijomis. Vis dėlto patys savyje jie yra tokie tikroviški, jog jų buvimas bei vaidmuo mums yra pačios akivaizdybės.

Dar slaptingesnis ir todėl dar sunkiau suvokiamas yra *Dievo* atsidavimas žmogui; atsidavimas, be kurio nė Dievas negalėtų būti žmogui Tu. Atsidavimas kaip dviejų būvių suliejimas į vienį, kuriuo kitas Aš tampa manuoju Tu, sąlygoja kiekvieną susitikimo dalyvį — tiek žmogų, tiek Dievą. Bet ką gi reiškia, kad Dievas susitikimo akimirką atiduoda žmogui patį save? Jeigu Dievas yra *būtis*, tai susitikimo akimirką Dievas teikia žmogui ne ką nors atskira, ne kokią nors savo paties savybę, bet save patį kaip būtį. Būtis yra tai, ką žmogus gauna iš Dievo susitikimo akimirką. Jeigu betgi Dievo susitikimas su žmogumi yra šiojo pagrindimas jo buvime, tai reiškia, kad žmogaus pagrindimas yra ne kas kita, kaip Dievo atsidavimas žmogui. Žmogus būna todėl, kad Dievas jam atsiduoda kaip būtis. Štai kodėl ši būtis ir padaro, kad žmogus iš viso yra ir buvoja toliau. Būtis yra tai, kas Dievą sujungia su žmogumi Tu—Tu vienybėn, tuo betgi skirtumu, kad Dievas yra grindžiamoji būtis, o žmogus — pagrįstoji; Dievas būtį teikia, o žmogus ją gauna; Dievui būtis yra nuosavybė, žmogui — dovana. Todėl šią dovanotąją būtį mes ir vadiname nebe būtimi apskritai, bet *būtybe*, kadangi ši, nors ir būdama tikrovinė, vis dėlto buvoja kitaip negu nuosavoji arba grindžiamoji būtis.

c. Dievo atsidavimas kaip manęs kūrimas

Atsiduodamas žmogui, Dievas, kaip minėta, atsiduoda ne jau esančiam kitam Aš — tai esti tik žmogaus ir žmogaus santykyje,— bet savo atsidavimu Dievas pagrindžia žmogų jo buvime: prieš Dievo atsidavimą žmogaus iš viso nėra. Tuo tarpu tokį veiksmą, kuris nesantįjį padaro esantį ir kuriuo nebūtis tampa būtybe, vadiname *kūrimu*. Kitaip tariant, Dievo atsidavimas yra esmiškai kūrybinis veiksmas: Dievas sutinka žmogų tuo, kad jį sukuria. Su*kūrimas yra tad tikrasis* Dievo tapimas žmogaus Tu, nes tik kūrimo veiksmu Dievas įgalina žmogų būti jo priešybe, kurią Dievas prakalbina ir kuri Dievui atsako. Kaip Dievas žmogaus atžvilgiu buvoja šiam priešpriešiais, taip ir žmogus Dievo atžvilgiu yra jo esmės priešybė, vadina-

si, ne koks nors šios esmės tęsinys *išspinduliavimo pavidalu*, o visiškai savarankiška, sau pačiai tapati būtybė, buvojanti kitaip negu Dievas. Ir tik šis Dievo ir žmogaus kaip priešybių buvojimas kuria tarp jų santykį, vadinamą religija. Religija būtų gryna išmonė, jeigu žmogus būtų dieviškosios esmės „kibirkštėlė", kaip tai ne sykį užtinkame mistiniuose svaičiojimuose. Aukščiau mūsų teigtas ontologinis religijos pobūdis čia išeina aikštėn visu ryškumu: bet koks egzistencinis religijos skleidimasis ar istoriniai jos pavidalai yra tiktai šio ontologinio jos pobūdžio regimybė, būtent regimybė laikysenos žmogaus, *sukurto Dievo kaip būties atsidavimu.*

Iš to plaukia išvada, kad religijos Dievas yra Dievas Kūrėjas. Apie tai kalbėsime kitame skyriuje gana išsamiai. Šitoje vietoje minime tai tik kaip nuorodą, kad, J. Hesseno *žodžiais tariant, „kūrimas yra pagrindinė religinė* kategorija"[93]. Kur Dievas nėra suvokiamas bei pergyvenamas kaip žmogaus kūrėjas, ten žmogus neturi Dievo kaip savojo Tu, o tuo pačiu negali turėti nė santykio su juo arba religijos, galimos pagrįsti bei pateisinti žmogiškosios vertės šviesoje, nes religija, kaip tai įtaigaujame visą metą, gali laikytis tik Dievo kaip manojo Tu samprata. Tuo tarpu Dievas tampa manuoju Tu tik tada, kai man atsiduoda; o jis man atsiduoda tada, kai dovanoja man save patį kaip būtį, kitaip sakant, kai mane sukuria. Todėl kūrimas anaiptol nėra grynai metafizinė sąvoka, kilusi norint išaiškinti buvimą būtybės, galinčios nebūti ir vis dėlto būnančios. Kūrimas yra sykiu ir religinė sąvoka, įgalinanti Dievą tapti žmogaus Tu ir tuo būdu pagrindžianti santykį tarp žmogaus ir Dievo: *kūrimas esmiškai pergali Dievo atstumą nuo žmogaus.* Būdamas įsitikrovinęs Dievo atsidavimas, žmogus darosi tiek susietas su Dievu, jog ši sąsaja virsta pačiu jo buvimu.

Tačiau Dievo atsidavimas žmogui yra ne tik kūrybinis veiksmas apskritai, bet ir *asmeninis* veiksmas skirtinai: Dievas tampa manuoju Tu, vadinasi, mano būvio dalyviu tuo, kad jis atsiduoda *man,* kad dovanoja save kaip būtį irgi *man.* Užtat religija ir yra vadinama dviasmeniu santykiu, kuriame ir Dievas yra asmuo, ir žmogus yra asmuo. Čia yra visiškai *nesvarbu, kaip* suprasime asmens esmę: kaip substanciją (Tomas Akvinietis), kaip savimonę (Hegelis), kaip mūsų veiksmų vidurkį (Scheleris). Šia prasme N. Berdiajevas teisingai pastebi, kad „tardamas „Aš", dar neskelbiu jokios filosofinės teo-

rijos ir jokia nesiremiu, nes „Aš“ yra pirmapradis; jis iš nieko nėra išvedamas ir į nieką nesuvedamas“ [94]. Kiekvienu atveju žmogiškoji būtybė yra asmeninė būtybė. Būti žmogumi ir būti asmeniu yra vienas ir tas pats dalykas. Užtat ir Dievo atsidavimas žmogui reiškia atsidavimą ne bendrinei žmogiškajai kategorijai, rūšiai ar giminei, bet žmogui kaip asmeniui, žmogui kaip Aš — vis tiek kaip mes šį Aš metafiziškai aiškinsimės. Atsidavimas yra esmiškai asmeninis veiksmas: iš asmens kyląs ir į asmenį krypstąs. Dievas gali tapti manuoju Tu tik todėl, kad ir jis yra Aš, ir aš esu Aš.

Iš to kyla didžiai svarbi įžvalga suprasti kūrimui kaip religinei kategorijai. Juk jeigu Dievo atsidavimas žmogui yra asmeninis, vadinasi, jeigu Dievas atsiduoda *man* kaip šiam konkrečiam vienkartiniam Aš ir jeigu Dievo atsidavimas yra kuriamasis veiksmas, grindžiąs žmogaus buvimą, tai savaime aišku, kad *dieviškasis kūrimas yra esmiškai asmeninis:* savęs kaip būties atidavimu Dievas kuria mane kaip asmenį, vadinasi, kaip šitą vienkartinį, nepakartojamą, neatstojamą Aš. Religijos Dievas nėra kažkoks tik bendrinis „dangaus ir žemės“ kūrėjas; ne, jis yra ir asmeninis manęs kaip Aš kūrėjas. Šį asmeninį kūrimo pobūdį mes dažnai nustelbiame metafiziniais svarstymais, nepastebėdami, kad kaip tik jis yra esminis Dievo ir žmogaus santykiui, nes jis vienintelis laiduoja mano susitikimą su Dievu, tai yra mano kilmę iš Dievo, be kurios Dievas man liktų kažkoks tolimas pradmuo, grindžiąs buvimą apskritai, tačiau ne mano buvimą skirtinai. Dievas kaip „dangaus ir žemės“ kūrėjas gali mane stebinti savo protu; jo akivaizdoje galiu drebėti dėl jo galybės; tačiau jeigu jis nėra atidavęs savęs paties man pačiam, jis nėra mano Tu; todėl ir mano santykis su juo tada yra tik valdovo ir vergo arba Aš—Aš, bet anaiptol ne Tu—Tu santykis, vienintelis vertas tiek Dievo, tiek žmogaus, taigi religinis pačia savo prigimtimi.

Betgi šitoks santykis gali kilti tik tuo atveju, kai Dievas man atsiduoda *tiesiog,* tai yra be tarpininko, nes tik tokiu tiesioginiu atsidavimu jis subendrina savąjį būvį su manuoju. Jau anksčiau sakėme, kad jei Dievas yra, tai jis yra ne kažkoks bendrinis Dievas, bet visados *mano Dievas.* O mano Dievas jis yra tik tada, kai yra manęs paties Kūrėjas. Kiekvienas tarpininkas tarp Dievo ir manęs neigia Dievą kaip *mano* Dievą, ardydamas tiesioginę sąsają su juo ir tuo pačiu padarydamas religiją negalimą. Kas

žmogų kaip Aš kildina, sakysime, iš evoliucijos vyksmo, o ne iš tiesioginio, netarpinio, kūrybinio dieviškojo veiksmo, tas nepajėgia religijos nei pagrįsti, nei turimos pateisinti. Religiją išgelbsti tik Dievo kaip tiesioginio manęs paties kūrėjo samprata, nes tik šitokį Dievą aš galiu garbinti ir mylėti: jis atidavė man save patį, kad pašauktų *mane būti, tad ir aš atiduodu jam save patį kaip iš jo* gautąją visapusišką dovaną. Dievas kaip manęs paties Kūrėjas yra vienintelis Vertasis, kad pulčiau prieš jį ant kelių tardamas: „Mano Viešpats ir mano Dievas". Religija yra pagrįsta tik tada, kai aš kaip Aš esu Dievo pagrįstas. Užtat jei kurioje nors religijoje ar jos teorijoje šio asmeninio pagrindimo neregėti ar jei jis yra apeinamas ir net neigiamas, tai tokia religija ar jos teorija yra tik nesubrendusios žmogiškosios savimonės apraiška, kurią reikia ne puoselėti, o pergalėti, kadangi ji neišsilaiko žmogiškojo asmens vertės bei kilnybės šviesoje.

Šitoje vietoje todėl ir tenka papildyti jau minėtą tikrosios religijos mastą, būtent Dievo kaip manojo Tu samprata. Aukščiau sakėme, kad religija yra tikra, kai Dievas yra suvokiamas kaip asmuo manojo Tu prasme. Dabar gi regime, kad manuoju Tu Dievas tampa pagrįsdamas mano kaip Aš buvimą arba sukurdamas mane kaip šitą konkretų vienkartinį Aš. Tuo yra nusakoma skirtina Dievo kaip manojo Tu savybė, išreiškianti begalinį jo atsidavimą ir tuo pačiu begalinį jo man artumą, sudarantį ontologinį pagrindą mudviejų santykiui. Tuo nusakomas yra ir pilnesnis tikrosios religijos mastas: *religija yra tikra, kai ji Dievą suvokia kaip tiesioginį manęs Kūrėją*. Be abejo, religijos filosofija nesiima sklaidyti atskirų religijų ir ieškoti, kurioje šitokia Dievo samprata yra skelbiama ar bent slypi jos pagrinduose. Tai jau uždavinys religijų mokslo ar atitinkamos teologijos. Tačiau ir nesiimant vykdyti šio uždavinio, lengva įžvelgti, kad religijos filosofijos teikiamas tikrosios religijos mastas visu plotu tinka krikščioniškajai religijai. Krikščionybė ir šiuo atžvilgiu patenkina religijos filosofijos reikalavimą būti Dievo kaip žmogiškojo Aš Kūrėjo religija, nes, pasak jos mokslo, Dievas ir yra tiesioginis manęs kaip Aš Kūrėjas. Šia Dievo samprata Krikščionybė kaip tik ir pakyla į tikrosios religijos rangą.

d. Dievas kaip meilė

Kūrimas kaip savęs atidavimas veda mus į dar gilesnį religijos Dievo atskleidimą, būtent *į Dievą kaip meilę,* nes meilės esmę ir sudaro savęs atidavimas kitam, savęs perkėlimas į kitą, savos būties perteikimas kitam. Tai buvojimas ne šalia vienas kito, bet vienas kitame, kas kūrimo veiksmu kaip tik ir įvyksta giliausia šio žodžio prasme. Kūrimas yra ne tik asmeninis veiksmas, bet ir meilės veiksmas. Atiduodamas save kaip būtį, Dievas apsireiškia esąs meilė, o žmogus, būdamas įkūnytas Dievo atsidavimas, tuo pačiu pasirodo esąs įkūnyta Dievo meilė. Užtat žmogaus atžvilgiu, kaip tai užsiminėme ir aukščiau, kūrimas yra ne tiek Dievo visagalybės, kiek jo meilės veiksmas: pašaukti savąjį Tu buviman yra galima tik meilės vedamam. Nuosekliai tad meilė kūrime yra taip lygiai sudedamasis pradas, kaip ir visagalybė. Dar daugiau: Dievo visagalybė virsta regimybe tik jo meilėje, vadinasi, tik tada, kai jis save atiduoda žmogiškajam Aš, pats virsdamas šiajam Tu ir žmogų padarydamas savuoju Tu. Tiesa, metafizika meilės prado kūrime yra taip lygiai neišryškinusi kaip ir asmeninio prado. Užtat religijos filosofija meilės pradą kelia aikštėn visu įtaigumu, kadangi jis savaime atsiskleidžia kaip giliausioji religijos Dievo samprata; atsiskleidžia logiškai būtinu būdu, žvelgiant į Dievą kaip asmeninę tikrovę. Priėję išvadą, kad Dievas religijoje tegali būti asmuo ir kad šis asmuo tegali būti manasis Tu, savaime įžvelgiame, kad tapti manuoju Tu reiškia atiduoti man save patį, kas Dievo atveju reiškia mane sukurti kaip Aš, o mane sukurti kaip Aš reiškia įkūnyti manuoju buvimu savo meilę. Religijos Dievas yra Dievas Kūrėjas, o Dievas Kūrėjas savaime yra Dievas Meilė. Dievo kaip meilės samprata geriausiai išaiškina, kodėl Dievas žmogų sutinka ir kodėl šis sutikimas reiškia žmogaus buvimo pagrindimą. Todėl tik iš dalies yra teisus E. Brunneris tvirtindamas, esą „racionalinio teizmo Dievas yra meilė tik per accidens ir be garantijos“ [95]. Tai tinka įvade nagrinėtai Dievo metafizikai, kadangi ši svarsto Dievą kaip „atsietąjį“ (absolutum), tačiau tai netinka *religijos filosofijai, kuri sklaido Dievą ryšium su žmogumi,* o šio ryšio sklaida neišvengiamai veda į Dievą Meilę.

Dievo kaip meilės samprata meta visiškai naujos šviesos ir žmogui, esančiam santykyje su Dievu, arba religijos žmogui. Išmąsčius šį santykį ligi galo, jis atsiskleidžia,

kaip matome, esąs meilės santykis. Buvoti betgi meilės santykyje su Dievu yra žmogui nepaprastos reikšmės dalykas, esmiškai įtaigaująs tiek jo savimonę, tiek jo būklę pasaulyje, tiek galop jo trukmę buvime.

Žmogaus savimonę, kylančią iš jo meilės santykio su Dievu, vadiname *atsitiesimu*. Santykiaudamas su Dievu Meile, žmogus galutinai išsivaduoja iš objekto matmens, nes meilės santykyje nė vienas jo narys nėra ir negali būti objektas kitam; kiekvienas čia yra dalyvis, vadinasi, subjektas tiesiogine šio žodžio prasme. Meilės santykiu žmogus buvoja Dievo akivaizdoje kaip Aš priešais Aš, jungiami abipusio atsidavimo ir todėl tapę vienas kitam Tu. Dievas kaip galybė čia nebegresia žmogui sava jėga ir todėl jo nebeslegia; meilė traındo galybę, jos nė kiek nenaikindama, tik keisdama jos pavidalą: užuot buvęs galingas savo atstumu, Dievas Meilė darosi galingas savo artumu, vadinasi, savo atsidavimu žmogui, einančiu, pagal krikščioniškąją sampratą, ligi kojų plovimo ir net ligi gyvybės aukos (plg. *Jn 15, 13*). Todėl Dievas kaip „gąsdinanti paslaptis — mysterium tremendum", kurią taip dažnai aprašinėja religijos fenomenologija[96], meilės santykyje yra nebeįmanoma. O kur ji tuo ar kitu religiniu veiksmu prasiveržia, ten Dievas dar nėra pakankamai giliai suprastas bei pergyvenamas kaip meilė. *Meilės santykyje Dievo baimė virsta savęs paties baime* — ta prasme, kad sava laisve neišduočiau dieviškojo Bendrininko, atstumdamas jo meilę ir tuo atsisakydamas būti jam jojo Tu. Baimė tapti neištikimam yra vienintelė, kuri gali ir turi lydėti žmogų jo santykyje su Dievu Meile, nes Dievas, atidavęs man save patį ir savo meilę įkūnijęs mano buvime, lieka man ištikimas amžinai: Dievo neištikimybė reikštų jo pasitraukimą iš mano būtybės ir tuo pačiu mano grįžimą į nebūtį. Tai būtų manęs išdavimas ligi manęs sunaikinimo, kas Dievo Meilės atveju kaip tik ir yra neįmanoma. Todėl baimė, kad *Dievas* pasidarys man neištikimas, meilės santykyje neturi jokio pagrindo. Užtat tuo labiau yra pagrįsta baimė, kad *ašen* galiu tapti neištikimas Dievui. Laisvai atsakydamas meile į meilę, kiekvieną akimirką galiu atsakyti neigiamai ir tuo išduoti bendros meilės dalyvį. Meilės santykyje dieviškoji „mysterium tremendum" virsta žmogiškąja „mysterium iniquitatis", padarydama aną santykį nesaugų nuo išdavikiško mano paties apsisprendimo.

Ir vis dėlto ši laisvės grėsmė anaiptol nenaikina ir net nesilpnina žmogaus atsitiesimo Dievo Meilės akivaizdoje. Priešingai, galimybė atmesti Dievo atsidavimą ir nusigręžti nuo savo grindėjo kaip tik ir atskleidžia žmogaus didybę, kurią jis pasiekia *suėjęs meilės santykin su Dievu*, nes kol Dievas yra suvokiamas bei pergyvenamas kaip galybė, tol žmogus yra prilenktas prie žemės ir negali nė galvoti apie šios galybės atmetimą. Galybei juk negalima tapti neištikimu, nes galybė neklausia ir nesisiūlo; galybė tiktai verčia. Dievo Galybės akivaizdoje žmogus yra iš tikro „drebantis padaras", nepajėgus tarti „ne" jo atžvilgiu. Tik tada, kai žmogus suvokia Dievą kaip meilę, jis kartu suvokia ir save kaip didybę dėl savo dalyvavimo šioje meilėje; tik tada jis gali savo dalyvavimą teigti ar neigti — kiekvieną sykį betgi jau laisvai, galybės nebegrasomas ir nebegniuždomas. Nuosekliai tad žmogaus galimybė tapti Dievui neištikimam kaip tik ir yra neigiamoji jo atsitiesimo pusė: neištikimybė yra galima tik meilės santykyje. Užtat meilės santykis su Dievu kiekvienu atveju — teigiamu ir neigiamu — yra žmogaus išaukštinimas bei jo atitiesimas. Tai aukščiausia žmogaus savimonė, nes tai apsisprendimas galutinės tikrovės atžvilgiu.

Tačiau meilės santykis atitiesia žmogų ne tik ryšium su Dievu, bet ir ryšium su *pasauliu*, kuriame tenka žmogui buvoti. Būdamas Dievo atsidavimas arba įkūnyta jo meilė, aš pergyvenu save kaip norėtąjį vienintelio bei vienkartinio Aš prasme. Tai reiškia: aš esu ne atsitiktinis pasaulio išsivystymo padaras, bet, vaizdingai kalbant, Dievo Kūrėjo suplanuotas bei įvykdytas jo paties noras. Atiduodamas man save patį ir tuo pagrįsdamas mano buvimą, Dievas trokšta, kad ašen būčiau, bet ne kaip bendros žmogiškosios prigimties ar rūšies individuali išraiška, o kaip nepavaduojamas ir neatstojamas Aš. *Kurdamas mane tiesiog, Dievas ir nori manęs tiesiog,* vadinasi, nori manęs kaip manęs, kaip šio visiškai konkretaus Aš: kaip Jono, Petro, Pauliaus... Nes ir meilės santykis tarp Dievo ir žmogaus kuriasi ne žmogiškosios rūšies, bet žmogiškojo asmens pagrindu: ne žmogiškoji rūšis, prigimtis, idėja myli Dievą, o *ašen* kaip šisai asmuo, kuris visados yra konkretus, dabartinis, vienkartinis, turįs vardą ir savos vienkartybės sąmonę. Būti tad meilės santykyje su Dievu reiškia būti ne atsitiktinybe, o tikslu, vadinasi, paties Dievo trokšta, siekta ir pasiekta būtybe. Kaip įvykdytas Dievo *tikslas* aš esu atitikmuo ne ko kito, o tik paties savęs.

Būdamas *Dievo* tikslas, tuo pačiu peržengiu visus kitus tikslus, kurių atžvilgiu galėčiau būti laikomas priemone, ir tampu tikslu pats sau. Tai išvaduoja mane iš priemonės ar funkcijos kategorijų: žmogiškasis asmuo buvoja pats sau, nebūdamas niekam kitam — nei gamtos vyksmui, nei visuomenės sąrangai, nei žmonijos pažangai. Meilės santykis su Dievu atitiesia žmogų iš po evoliucijos, kolektyvo ir ateities naštos. Užtat ir mano buvojimas pasaulyje yra ne manęs nusviedimas į jo būtinybę, bet pasiuntimas į jo eigą: kaip Dievo norėtasis bei įvykdytasis aš esu tuo pačiu ir pašauktasis bei pasiųstasis. Pasaulis neužgoži manęs savo platybe, ir aš nedingstu jo įvairybėje, nes savo vienkartybe kaip tik iškylu viršum jo platybės ir įvairybės. Pasauly *nėra nieko į mane panašaus (plg. Pr 2, 20)*.

Iš šios žmogaus vienkartybės kaip įkūnytos Dievo meilės plaukia dar viena išvada žmogaus savimonei, būtent *jo asmens nemirtingumas*. Būdamas tiesioginis manęs kaip Aš kūrėjas, įvykdęs savo meilę manyje kaip esančiajame, Dievas tuo pačiu daro, kad aš ir buvočiau kaip nenykstamybė, jo meilės buvime laikoma bei nešama. Metafizika žmogaus nemirtingumo paprastai ieško jo sielos dvasingume: būdama vientisa būtybė (ens simplex), siela negalinti mirti, nes negalinti suirti į dalis, kadangi ji šių dalių iš viso neturinti. Neneigdama šios pažiūros, religijos *filosofija betgi pastebi, kad tokia mirties bei nemir*tingumo samprata neperžengia kosmologinės plotmės: mirtis šiai sampratai yra sudėtinės būtybės suirimas, o nemirtingumas — vientisos būtybės būsena. Tačiau čia yra išleidžiamas iš akių *ontologinis* tiek pačios mirties, tiek nemirtingumo atžvilgis, būtent buvimo laikymasis savame pagrinde. Ontologiškai žiūrint, mirties yra grasoma kiekviena pagrįstoji būtybė, nes kiekviena reikalauja pagrindimo savam buvimui ir kiekvienai šis pagrindimas gali būti atimtas; todėl kiekviena būtybė gali grįžti nebūtin. Kosmologinė jos esmės sąranga — sudėtinė ar vientisa — čia neturi reikšmės. Vientisa būtybė pagrindimo yra taip lygiai reikalinga, kaip ir sudėtinė būtybė; todėl vientisai būtybei ontologinė mirtis taip lygiai graso, kaip ir sudėtinei. Šia prasme žmogaus siela neturi nieko pranašesnio *negu, sakysime, medžiaga*. Ontologinis nemirtingumas, vadinasi, nuolatinis buvojimas savame pagrinde, gali būti pateisintas tik pagrįstosios būtybės grindimo amžinumu. Jei šis grindimas nesiliauja, tuo pačiu nesiliauja ir būtybės buvimas — *vis tiek kokia ši būtybė būtų*

savo esmės sąranga, nes ne esmė neša buvimą, bet buvimas neša esmę. O būtybės buvimas pats turi būti nešamas. Todėl jis su būtybės esmės pobūdžiu ir neturi sąlyginio ryšio.

Ir štai žmogaus asmens grindimas kaip tik ir yra nesiliaujančios trukmės. Būdamas Dievo norėtas bei įvykdytas *tiesiog* kaip šis konkretus asmuo, žmogus kaip Dievo Tu ir pasilieka, būdamas įkūnytos Dievo meilės regimybė, nes atitraukti jo buvimo grindimą reikštų nustoti Dievui jį mylėjus, kas Dievo Meilės sampratoje yra negalimybė. Metafiziniame savo dienoraštyje (1914 m. vas. 7 d.) G. Marcelis yra gražiai pastebėjęs, kad „meilė krypsta tik į tai, kas yra amžina; ji įtvirtina mylimąjį, iškeldama jį viršum pasaulio kaitų bei svyravimų“ [97]. Trumpai tariant, *meilė įamžina mylimąjį*. Be abejo, žmogaus atveju šis įamžinimas yra tik sąmonės troškimas, nes žmogus nepajėgia padaryti, kad jo Tu pasiliktų tikroviškai. Tačiau Dievo atveju mylimojo įamžinimas yra savaiminga išvada iš kuriamojo veiksmo, kuriuo Dievas įkūnija savo meilę, pats save atiduodamas žmogui kaip savajam Tu. Kurdamas manąjį Aš kaip savąjį Tu, Dievas kuria jį ne praeinamybei, kas reikštų ir praeinančią paties Dievo meilę, bet amžinybei kaip nekintamos savo meilės išraišką. Manasis Tu yra todėl amžinas, kad jis yra amžinos Dievo meilės laikomas buvime kaip jo paties dovanoje. Užtat ir ontologinio nemirtingumo pagrindas yra ne mano prigimties sąranga, bet mano santykis su Dievu kaip manuoju Tu. Būdamas nenutrūkstamas pats savyje, šis santykis padaro, kad ir mano asmens buvimas yra nenutrūkstamas. Net psichologiškai šį santykį ir atsakęs iš savo pusės, aš vis tiek pasilieku *būti*, nes Dievas man savo meilės ir tuo pačiu mano grindimo buvime niekad neatsako. Todėl aš kaip asmuo lieku nemirtingas ir savo neištikimybės Dievui atveju, kadangi Dievas visados yra ištikimas: psichologinė mano neištikimybė negali sugriauti ontologinės Dievo ištikimybės. Įkūnijęs manyje save kaip meilę, Dievas amžinai lieka mano buvimo nešėjas, kaip jis amžinai lieka ir Dievas Meilė.

Šia prasme religijos filosofija pagilina ir net peržengia metafiziką, nes suvokia tiek mirtį, tiek nemirtingumą ne atsietai nuo Dievo ir todėl tik kosmologiškai, bet ryšium su Dievu Meile, žvelgdama į tai pagrįstojo buvimo požiūriu. Nemirtingumo sąmonė yra pats aukščiausias žmogaus atsitiesimo laipsnis.

Žmogaus atsitiesimą Dievo, pasaulio ir laiko atžvilgiu reikia suprasti ne grynai psichologiškai ar morališkai, o *ontologiškai* tiesiogine šio žodžio prasme, būtent: atsitiesimas yra pati žmogiškosios būtybės būsena. Žmogus buvoja kaip atsitiesęs, vadinasi, laisvai apsisprendžiąs Dievo akivaizdoje, jaučiąsis pasiųstas pasaulio akivaizdoje ir nemirtingas sava trukme. Apsisprendimas, pasiuntinybė ir nemirtingumas yra žmogiškosios būtybės *buvimo būdai* (modalitates), prabyla jo laisve ir vienkartybe. Tai būtinės arba ontologinės savybės pačia esme. Užtat ir meilės santykis, iš kurio šios savybės kyla ir kuriame jos laikosi, yra būtinio arba ontologinio pobūdžio. Dievo ir žmogaus meilėje susitinka ne du psichologiniai ar moraliniai nusistatymai — dieviškasis ir žmogiškasis,— bet *dvi būtys*, teikiamos viena kitai taip, jog viena (Dievas) virsta buvimo pagrindu kitai (žmogui). Nuosekliai tad būti meile yra Dievui ne kokia nors išvestinė jo savybė, bet pati dieviškoji būsena: Dievas buvoja atsiduodamas kitam arba mylėdamas. Tas pat pasakytina ir apie žmogų. Priimti meilę yra žmogui irgi ne atsitiktinybė, bet pati jo būsena: žmogus buvoja priimdamas kitą, todėl taip pat mylėdamas. Savęs kitam neatiduodąs Dievas būtų ne Dievas, ir savin kito nepriimąs žmogus būtų ne žmogus. Meilės santykis apreiškia tiek Dievo, tiek žmogaus atvirybę vienas kitam. Tai pačios būties atvirybė, niekados negalinti užsisklęsti Dievo atveju ir galinti užsisklęsti *tik grynai psichologiškai* žmogaus atveju, savo laisve atstumdama dieviškąją meilę. Ontologiškai betgi nėra nei „uždaro Dievo", nei „uždaro žmogaus".

Augustino „cor inquietum" yra vaizdinga šios abipusės atvirybės išraiška. Kurdamas žmogų sau („fecisti nos ad Te"), Dievas atskleidžia savą atvirybę: jis trokšta priimti žmogų į save. Tai ataidi žmogaus būtybėje nerimu Dievop („et inquietum est cor nostrum"), išreiškiančiu žmogaus atvirybę. Be Dievo atvirybės nebūtų jokio grindžiamojo arba kuriamojo veiksmo; be žmogaus atvirybės nebūtų jokio santykio arba religijos. Religija kyla tik tada, kai šios dvi atvirybės — kuriančioji ir sukurtoji — susiduria viena su kita kaip paskatinančioji ir pasitikinčioji: „Tu excitas, ut laudare Te delectet — Tu paskatini, kad Tavęs garbinimas džiugintų" (Conf. I, 1). Religija kaip tik ir laikosi šia dieviškąja paskata („tu excitas") ir šiuo *žmogiškuoju džiaugsmu* („delectet"). Tai yra meilės santykio esminės žymės, padarančios paskatą ir

džiaugsmą šio santykio regimybėmis, susiklostančiomis istorijoje liturginėmis lytimis. Liturgija esmėje ir yra ne kas kita, kaip dieviškosios paskatos ir žmogiškojo džiaugsmo įkūnijimas bendruomeniniu pavidalu. Šia prasme krikščioniškoji *religija irgi pasiekia tikrosios religijos* rangą, nes savo liturgijoje ji švenčia ne ką kita, kaip tik pilnutinį Dievo atsidavimą žmogui — Kristaus kryžiaus auką kaip didžiausios meilės išraišką — ir kartu žmogaus džiaugsmą, kad šiuo atsidavimu jis yra pakeltas į Dievo draugo plotmę (plg. *Jn 15, 13—15*).

e. *Dievo apsireiškimas žmogui*

Dievo atvirybėje žmogui glūdi ir jo apsireiškimo galimybė bei būtinybė. Jau pradžioje (plg. Įv.) esame minėję, kad apreiškimo sąvoka yra tokios pat apimties kaip ir Dievo sąvoka, vadinasi, kad visos religijos tikinčios, esą Dievas byloja žmogui. Be abejo, šis tikėjimas negali turėti *tikrovinio atitikmens ten, kur Dievas yra suvokiamas* kaip neasmeninė tikrovė: kaip visata, kaip vertybė, kaip prasmė ar kaip kuri kita bendrinė kategorija, nes neasmeninė tikrovė apsireikšti negali. Būdama valdoma būtinybės, ji yra nebyli iš esmės ir todėl galima tik ištirti, o ne išgirsti.

Visai kitaip yra tuo atveju, kai Dievas yra suvokiamas kaip asmuo. Šiuo atveju apreiškimo galimybė darosi įmanoma ir net įtikima, kadangi asmuo savimi pačiu yra *kalbus,* vadinasi, tariąs pats save. Apreiškimas kaip religinė sąvoka reiškia anaiptol ne žmogaus supažindinimą *su kuria nors jam dar nepažįstama* pasaulio sritimi. Nežinomybės apreiškimas būtų ne kas kita, kaip žmogaus pastangų užuobėga, neatskleidžianti esmėje nieko, ko ir pats žmogus negalėtų susirasti. „Apreikšti", sakysime, naujo žemyno buvimą už Atlanto ar žemės sukimąsi aplinkui saulę reikštų tik, kad Dievas čia stoja Kolumbo ar Koperniko vietoje. Apreiškimo objektas todėl yra ne nežinomybė, bet nesuvokiamybė arba paslaptis. Kadangi tačiau, kaip sakėme (plg. I, 4d), tiktai Dievas yra paslaptis, todėl apreiškimas tikrąja prasme ir yra paties Dievo atsiskleidimas žmogui. Apsireikšdamas Dievas patį save, mums jau ontologiškai atiduotą kūrimo veiksmu, perkelia dabar į antropologinę mūsojo būvio plotmę. Būdama santykis, religija yra ne tik Dievo veiksmas, bet ir žmogaus atoveiksmis. Tačiau kad žmogus galėtų atveikti į Dievo

atsidavimą, jis turi jį kokiu nors būdu patirti, vadinasi, būti Dievo vienaip ar kitaip prakalbintas. Apreiškimas kaip tik ir yra toksai žmogaus prakalbinimas. Religijos filosofija negali apspręsti šio prakalbinimo būdų, tačiau ji gali prasiskverbti ligi jo *galimybės,* suvokdama, kad Dievo prabilimas į žmogų yra prigimtimi pirmesnis negu žmogaus atoveika. Mes kreipiamės į Dievą tada, kai jis pats jau yra į mus kreipęsis. Kaip ontologiškai Dievas yra mūsų buvimo pradmuo, taip ir antropologiškai jis yra kiekvieno religinio mūsų veiksmo pradininkas. Juk jeigu Dievas yra mano Tu, tai jis savaime perkelia save į mane taip, kad aš jį patiriu savo būvio matmenyje, nes tik tokiu atveju aš galiu jo atžvilgiu apsispręsti ir šį apsisprendimą įkūnyti religinėmis lytimis. Apreiškimas tad esmiškai priklauso asmens plotmei, ir jeigu Dievas yra asmuo, tai ir apreiškimas yra vienas iš jo santykiavimo su žmogumi būdų. Štai kodėl Dievo kaip asmens samprata yra neatskiriama nuo apreiškimo kaip savęs atskleidimo sampratos. Dieviškojo apreiškimo galimybė yra loginė išvada iš dieviškojo asmeniškumo.

Tačiau apreiškimas kaip dieviškojo Tu prabilimas į žmogų yra ne tik galimas, bet ir *būtinas.* M. Scheleris, kalbėdamas apie asmeninio Dievo idėją, pastebi, kad „asmuo gali tylėti“, vadinasi, kad jis „pažinimą to, ką mąsto, sprendžia ar ko nori, gali padaryti priklausomą nuo savo laisvo veiksmo bei nuožiūros“: savoje tyloje asmuo gali pasislėpti; užtat „asmuo gali būti pažintas tik tada, kai leidžiasi pažįstamas, atskleisdamas patį save“ [98]. Tai, pasak Schelerio, priklausą pačiai „asmens esmei“ (t. p.), ir tai tinką ne tik žmogiškajam, bet ir dieviškajam asmeniui: ir Dievas kaip asmuo „galėtų nutylėti ir paslėpti ne tik savo dvasios turinį, bet net ir patį savo buvimą“ (p. 332). Kaip savo metu Descartes būgštavo Dievo apgaviko (Deus deceptor), kuris galėtų uždaryti mus mūsų įvaizdžių pasaulyje, neleisdamas mums patirti tikrovės, taip Scheleris prileidžia galimybę tokio pasaulio, kurį Dievas, tiesa, valdytų, kuris tačiau Dievo visiškai nepažintų — ne dėl kokio nors savo paties trūkumo ar savos kaltės, o tik todėl, „kad Dievui patiktų nesileisti būti pažįstamam“ (t. p.). Be abejo, ši Schelerio prielaida yra tik išmonė, kadangi ji yra nesuderinama su Dievu Meile: tokiu atveju Schelerio Dievas slapukas prilygtų Descartes'o Dievui apgavikui ir sunaikintų patį save. *Nekalbus Dievas būtų ne asmuo ir tuo pačiu ne Dievas.* Vis dėlto ši,

nors ir tiktai išmoninė prielaida rodo, kad Dievo kaip asmens pažinimas priklauso nuo jo paties laisvės leistis būti pažįstamam, vadinasi, netylėti ir nesislėpti. Dievo prabilimas į mus yra būtinas, kad galėtume suvokti, kas jis yra ir kaip jis yra, ir kad tuo būdu galėtume apsispręsti, ar perkelti ontologinį su juo santykį į antropologinę plotmę. Kitaip tariant, mūsajam religingumui arba antropologinei religijos pusei Dievo apsireiškimas yra būtina sąlyga.

Apsireiškimo būtinybė remiasi ne tik Dievu kaip asmeniu, kuris gali būti kito pažintas *tik pats save atskleisdamas*, bet ir Dievu kaip paslaptimi, kuri yra nesuvokiamybė ir todėl gali būti įimta į mūsų žinijos sritį tik apreiškimo būdu. Aukščiau (plg. I, 4d) esame pasisakę prieš paslaptį kaip kelią į Dievą, nes tokį kelią laikome logiškai ydingu ratilu, kadangi šalia Dievo nėra jokios paslapties. Kas tad pradeda paslaptimi, tuo pačiu pradeda Dievu. O Dievu pradėti ieškant Dievo yra loginė klaida, nes Dievas čia yra kelias į Dievą, vadinasi, pradžia to, kas turi būti tik pabaiga. Paneigdami šias logiškai klaidingas pastangas, pabrėžiame betgi, kad Dievas yra paslaptis — jau tik todėl, kad jis kaip būtis buvoja kitoje plotmėje negu žmogus kaip būtybė. Būtis kaip būtybės pagrindas niekad neišsisemia būtybe kaip pagrįstąja ir todėl negali būti šiosios suvokta. Žmogus kaip būtybė gali pažinti, kad jis yra pagrįstas savo buvime ir kad todėl buvoja ir jo grindėjas arba Dievas. Užtat Dievo buvimas nė nėra paslaptis, nes kitaip ir mūsų buvimo pagrįstumas būtų paslaptis arba nesuvokiamybė, ir mes manytumės laikąsi patys savimi. Iš kitos tačiau pusės, mes negalime suvokti paties mūsų buvimo pagrindo, kaip jis yra savyje, nes tai reikštų pakilti į pagrindo plotmę, kas pagrįstajai būtybei niekad nėra įmanoma. Pagrindo plotmė pagrįstajam buvimui yra tikra nesuvokiamybė, vadinasi, paslaptis tiesiogine šio žodžio prasme. Nuosekliai tad ji ir gali būti atskleista tik paties pagrindo prabilimu. Apreiškimas užtat ir yra Dievo kaip paslapties atsiskleidimas. Paslaptis ir apreiškimas taip santykiauja vienas su kitu, kaip turinys ir forma: apreiškimas neša paslaptį, kurios akivaizdoje apsisprendžiame — priimti ją kaip tiesą ar nepriimti, kadangi paslaptis mūsų proto neverčia. Būdama nesuvokiamybė savyje, ji stovi priešais mūsų pažinimo galią kaip laisvas kvietimas — teikti jai tiesos pobūdį ar

neteikti. Paslapties kaip tiesos priėmimas įvyksta *tikėjimu*, kurio esmę bei reikšmę religijai nagrinėsime vėliau.

Prabildamas į žmogų, Dievas savaime įsijungia į antropologinę plotmę ir virsta šiosios dalyviu. Aukščiau teigėme, kad Dievo kaip manojo Tu atveju manasis būvis tampa Dievo buvojimo erdve arba jo gyvenviete (plg. I, 6b): aš atsiskleidžiu Dievui, kad jį priimčiau, ir Dievas nužengia į mane, kad manyje gyventų. Tai įvyksta dviem veiksmais: ontologiškai kūrimu ir antropologiškai apsireiškimu. *Apreiškimas šia prasme yra Dievo buvojimas* žmogiškojoje plotmėje ir žmogiškuoju būdu, nes *apsireikšti Dievas gali tik žmogiškai. Šį Dievo „susižmoginimą"* krikščioniškoji religija vadina *kenoze;* ją svarstysime plačiau bei išsamiau kitame skyriuje, kalbėdami apie Dievą Kūrėją. Šitoje vietoje ją paminime tik kaip apsireiškimo būdą. Apreiškime Dievas atskleidžia, tiesa, patį save, tačiau jis tai daro žmogui, todėl atsiskleidžia taip, kad žmogus galėtų šį atsiskleidimą suvokti bei priimti. O tai jis gali tik tuo atveju, jei dieviškasis atsiskleidimas įvyksta žmogiškuoju būdu. Apreiškime ne žmogus pakyla į Dievo plotmę, bet Dievas nusileidžia į žmogaus plotmę, prisiimdamas žmogiškąją išraiškos lytį. Tai vienintelė galimybė Dievui tapti mūsojo būvio dalyviu. Dievas buvoja maname būvyje taip, kaip jame buvoju ir aš pats. Ir tik todėl jis yra mano bendrininkas, kad apsireikšdamas jis manąją plotmę padaro savąja.

Antropologinė plotmė yra betgi ir *istorinė* žmogiškosios būklės plotmė, vykstanti laike bei erdvėje. Todėl ir apreiškimas, būdamas Dievo *nužengimas į antropologinę* plotmę, tuo pačiu virsta ir Dievo nužengimu į istoriją. Tarp *apreiškimo ir istorijos esama gilaus vidinio ryšio:* tik asmeninis Dievas gali apsireikšti ir tik apsireiškiantis Dievas *gali tapti istorinis. Kitaip sakant,* istorija yra asmeninio Dievo kalbos bei veiklos erdvė. Kas tad neigia, kaip K. Jaspersas[99], galimybę Dievui turėti istoriją, tas tuo pačiu neigia ir Dievą kaip asmenį, vadinasi, Dievą, kuris byloja žmogui ir tuo įsijungia į jo būvį. Negalėti turėti istorijos giliausia prasme reiškia negalėti būti asmeniu. Ir atvirkščiai, kas teigia asmeninį Dievą, tas savaime teigia ir apsireiškiantįjį, o tuo pačiu ir istorinį Dievą. Štai kodėl Krikščionybė yra ne tik asmeninio, bet ir istorinio Dievo religija, kadangi jos sampratoje glūdi Dievas Meilė, vadinasi, manuoju Tu tapęs Dievas, kuris atiduoda žmogui save ne tik jį sukurdamas, bet ir į jį pra-

bildamas įsikūnijusiu, vadinasi, istorijon įėjusiu Žodžiu. Asmuo — apsireiškimas — istorija yra neatskiriamos ir viena kitą sąlygojančios sąvokos. Asmuo yra nemąstomas be savęs atskleidimo, vadinasi, be apsireiškimo, o apsireiškimas yra nemąstomas be žmogiškosios plotmės, vadinasi, be istorijos. Jeigu tad religija būtinai reikalauja asmeninio Dievo, kad būtų tikra, tai tuo pačiu ji reikalauja ir apsireiškiančiojo arba istorijon įėjusiojo Dievo. Čia ir vėl patiriame, kaip labai krikščioniškoji religija patenkina religijos filosofijos išvadas, nes Krikščionybė yra tikėjimas ne kokią bendrinę tiesą ar kategoriją, o visiškai vienkartinį istorinį įvykį, turintį savą subjektą (Kristų), savą erdvę (Palestiną) ir savą laiką (imperatoriaus Augusto amžių). Todėl ir šiuo atžvilgiu Krikščionybė pasirodo esanti tikroji religija todėl, kad ji išskleidžia savą asmeninio Dievo sampratą ligi pilnatvės, būtent ligi Dievo įsijungimo istorijon ne tik žodiniu prabilimu, bet ir pačiu bylojančiuoju Asmeniu. Krikščioniškasis Dievas yra istorinis ne tik tuo, kad istorijoje *kalba,* bet ir tuo, kad istorijoje būna —*„kaip visi žmonės" (Fil 2, 7).*

f. Meilės santykio virtimas bendruomene

Religijos Dievas kaip manasis Tu būtų individualistinis ir net subjektyvistinis „sielos kamarėlės" Dievas, jei tiek dieviškasis, tiek žmogiškasis asmenys, suėję į Tu—Tu santykį, liktų uždari ar apsirėžtų tik patys savimi, vadinasi, jei šis santykis vestų asmenį ne į kitą, bet grąžintų jį į jį patį ir užsklęstų jį jo vienkartybėje. Tačiau yra kaip tik priešingai. Kol vienas asmuo buvoja ryšium su kitu asmeniu tik kaip kitas Aš, tol jis iš tikro lieka užsisklendęs, nes žvilgis į kitą kaip objektą savaime atskiria vieną Aš nuo kito Aš, o iš šio žvilgio kyląs jausmas, esą kitas Aš yra manojo būvio grobikas, šį atsiskyrimą tik dar labiau stiprina: kitas Aš buvoja tarsi Leibnizo monada, „neturinti langų". Tačiau kai tik asmuo virsta kitam Tu, jis savaime atsiveria, nes tapti Tu juk ir reiškia, kaip sakyta, atiduoti kitam save ir kitą priimti į save. Tai atsiskyrimo ar užsisklendimo priešingybė ir visiškas jo pergalėjimas, einąs ligi pačių būvių suliejimo į vienį. Todėl asmuo kaip Tu niekados nėra uždaras. Atvirumas glūdi pačioje Tu sąvokoje.

Šis Tu—Tu santykis neapsirėžia betgi tik vienu asmeniu tiek žmogaus, tiek Dievo atvejais. Žmogaus atveju

savęs atidavimas kitam liečia kiekvieną, kurį sutinku manojoje buvojimo erdvėje, net jeigu jis, pasak krikščioniškosios religijos, būtų ir mano priešas, tai yra kitas Aš aukščiausiame laipsnyje. Daugelio religijų skelbiama artimo meilė esmiškai yra visuotinė: ji — bent iš principo — apima kiekvieną žmogų. Kitaip tariant, santykis Tu—Tu niekad nėra vienatinis, nukreiptas tik į vieną asmenį. Jis savaime kuria bendruomenę, nes Tu—Tu yra sąjunga, o ne vientulystė. Tas pat yra ir Dievo atveju. Atiduodamas save žmogui ir tuo jį kurdamas, Dievas irgi neapsiriboja tik vienu asmeniu, bet išplečia šį atsidavimą į kiekvieną: neaprėžto žmonių skaičiaus galimybė kaip tik ir yra begalinės dieviškojo atsidavimo apimties išraiška. Dievo atsidavimas *yra taip pat bendruomeninės prigimties.* Jis irgi kuria bendruomenę, tiek ankštai susijusią tarp savęs, jog tik priešingas apsisprendimas savo Kūrėjo atžvilgiu gali perskelti ją į dvi bendruomenes, kurios tokiu atveju elgiasi viena kitos atžvilgiu kaip du Aš, neigdamos viena kitą. Tai pagrindas religinių persekiojimų istorijoje ir visos tos nepakantos, kur viena Dievo samprata priešinasi kitai, naikindama ir jos atstovus. Tačiau net ir šiuo neigiamu atveju aiškiai matyti, kad meilės santykis anaiptol nesudaro uždaro rato tarp dviejų, bet šį uždarumą pralaužia, kadangi meilė, kaip aukščiausias gėris, tuo pačiu yra ir labiausiai sklidi: „bonum est diffusivum sui".

Tai minime todėl, kad nesusidarytų įspūdžio, esą Dievas kaip manasis Tu skurdinąs bendruomeninę religijos pusę, telkdamas mane *tik aplinkui manąjį Tu, gyvenantį* maname būvyje — pagal žinomą Augustino pokalbį su savimi pačiu: „Deum et animam scire cupio. Nihilne plus? Nihil omnino — Aš trokštu pažinti Dievą ir sielą. Ar nieko daugiau? Visiškai nieko" (Soliloquia I, 2). Juk jei Tu—Tu santykis tarp Dievo ir žmogaus reiškia abipusį atsidavimą arba meilę, tai šis atsidavimas sklinda irgi abipusiškai, apimdamas visus žmones. Kitaip sakant, religija kaip bendruomeninė apraiška yra ne kas kita, kaip Tu—Tu santykio proveržis į visuomeninę plotmę, nes Dievas kaip manasis Tu yra sykiu ir manojo artimo Tu; ir šis dieviškasis Tu jungia mane su artimu į garbinimo bendruomenę. Dievas kaip bendrasis dviejų, trijų, dešimties, šimto, tūkstančio, milijono... Tu riša mane su artimu taip ankštai, jog padaro mus vienos širdies broliais (plg. *Apd 4, 32*). Kas tad manytų, esą Dievo kaip manojo Tu samprata reiškianti atsiskyrimą ar užsidarymą savyje,

sujauktų Tu matmenį su kito Aš matmenimi: kitas Aš iš tikro buvoja tik savyje. Tuo tarpu Tu, savo esme būdamas atsiskleidimas ir meilė, niekad negali reikšti uždarumo, neatkrisdamas į kito Aš plotmę ir nesuardydamas meilės santykio. Spinduliuodamas į kitą savęs atidavimu, Tu kaip tik ir padaro, kad religija virsta bendruomene. Bendruomeninė religijos pusė, tokia ryški kiekvienoje religijoje, Dievo kaip manojo Tu ne tik neneigia, bet ji šiuoju Tu kaip tik laikosi ir yra jo regimybė laike bei erdvėje.

Ir vis dėlto reikia pabrėžti, kad pati religijos *esmė* glūdi ne bendruomeninėje jos regimybėje, o dviejų asmenų — dieviškojo ir žmogiškojo — *susitikime*. Tai reiškia: religija yra galima ir be bendruomeninio jos pavidalo, bet ji yra negalima be Dievo ir žmogaus kaip Tu—Tu susitikimo. Kas šio susitikimo netenka, tas netenka ir religijos, net jeigu bendruomeninį jos pavidalą ir pasilaikytų. Ir priešingai, kas bendruomeninio religijos pavidalo netenka, tas anaiptol dar nepraranda pačios religijos.

Pirmasis atvejis išeina ryškiai aikštėn ten, kur religija esti sutapatinama su „gražaus elgesio" taisyklėmis, reikalaujamomis laiko dvasios, vietos papročių, luomo tradicijų, asmens padėties... Šiuo atveju žmogus vykdo bendruomeninę religijos pusę ta pačia prasme, kokia jis vykdo ir įvairius kitus šeiminio, luominio, visuomeninio gyvenimo reikalus, nesijausdamas esąs Dievo Tu ir nepergyvendamas Dievo kaip savojo Tu. Tokį atvejį krikščioniškoji religija apibūdina žodžiais: „Tave vadina gyvu, o tu esi lavonas" *(Apr 3, 1)*, nes kaip lavonas yra tik asmens išvaizda, o nebe pats asmuo, taip ir bendruomeninė religijos pusė, netekusi Dievo kaip manojo Tu, yra tik religijos kaukė, bet ne pati religija santykio su Dievu prasme. Nes santykis su Dievu čia yra virtęs „viešąja nuomone", kuri bendruomeninį religininką vadina gyvu, o iš tikro jis yra lavonas, kadangi jame yra miręs Dievas kaip jo Tu. Šis atvejis yra visiems gerai žinomas, nuolatos sutinkamas ir visų religijų peikiamas, nors ir per maža apmąstomas. Tačiau jis kaip tik patvirtina teiginį, kad religijos esmė glūdi ne bendruomeniniame religijos pavidale. Bendruomeninis religijos pavidalas yra savaiminga Tu—Tu santykio išplauka; likusi tačiau viena, ši išplauka nepajėgia nešti religijos esmės, kaip net ir išbalzamuotas bei išpuoštas lavonas nepajėgia reikšti žmogiškosios asmenybės.

Antrasis atvejis, kai dingstant bendruomeniniam religijos pavidalui religija ne tik kad nedingsta, bet pasiekia aukščiausią įtampą, yra *mirtis*, atsiskleidžianti kaip griežčiausia kiekvieno „gražaus elgesio" priešingybė. Mirtis religine prasme yra būdinga visų pirma tuo, kad žmogaus santykį su Dievu ji padaro buvimo *vidurkiu*. Gyvenime šis santykis ne kartą buvoja buvimo pakraštyje, o mirtyje jis pasistūmi į buvimo vidurkį tiek, jog iš čia pašalina visa kita: mirties valandą žmogus lieka vienut vienas su Dievu. Visa, kas anksčiau yra buvę bendruomeniška, šią valandą nustoja ne tik reikšmės, bet ir tikrovės; mirtis juk ir yra ne kas kita, kaip žmogaus apiplėšimas, netenkant visko, ką jis *turėjo*, o liekant tik tuo, kas jis *yra*, būtent Dievo pagrįstuoju buvimu. Todėl mirties valandą žmogus ir atsiduria Dievo *akivaizdoje kaip grynas* Aš prieš gryną Tu, tarp kurių — kaip ir kūrimo akimirką — nėra jokio tarpininko, jokio trečiojo. Kaip kūrimo akimirką žmogiškasis Aš būna vienų vienas su dieviškuoju Aš, taip ir mirties akimirką jis lieka vėl vienų vienas su Dievu kaip savo grindėju. Skirtumas tarp šių dviejų akimirkų yra tik tas, kad kūrimo akimirka yra Dievo *šūksnis, o mirties akimirka yra žmogaus atoliepis* — teigiamas ar neigiamas atsakas į aną šūksnį. Tačiau šis atsakas kaip paskutinis bei galutinis apsisprendimas visa savo galia yra galimas tik tuo atveju, jei žmogus kaip grynas Aš visiška savo laisve stovi prieš Dievą kaip gryną Tu visišku šiojo atsidavimu, vadinasi, kai nėra įtaigaujamas jokių anksčiau jo gyvenime buvusiųjų apraiškų. Kūrimo akimirką žmogus Dievo atsidavimu kyla kaip grynas jis pats. Mirties akimirką jis vėl grįžta į šį gryną save patį, kad jį kaip įkūnytą Dievo meilę priimtų ar atmestų. Apsispręsti mirties akimirką žmogui reiškia arba teigti save kaip kitą Aš Dievo atžvilgiu ir tuo būdu save Dievui užsklęsti, arba teigti save *kaip Dievo Tu* ir tuo būdu save Dievui atverti. Pirmuoju atveju žmogus lieka šalia Dievo, *antruoju atveju jis įima* Dievą į save. Anas pirmykštis ontologinis santykis, Dievo pagrįstas žmogaus sukūrimu, mirties akimirką yra žmogaus arba galutinai priimamas, arba galutinai atmetamas. Mirtis įtempia šį santykį ligi tokio laipsnio, jog jis virsta tolimesne, tai yra pomirtine žmogaus asmens *būsena:* po mirties žmogus buvoja taip, kaip jis laikosi mirties akimirką savo dieviškojo Tu atžvilgiu.

Šia tad prasme ir kalbame apie bendruomeninių religijos pavidalų dingimą mirties metą. Tuo anaiptol nėra neigiama jų reikšmė gyvenime. Būdami Dievo ir žmogaus santykio išraiška, jie perkelia šį santykį į visuomeninę plotmę, padarydami dieviškąjį Tu žmonių jungtimi ir praturtindami žmogiškąjį Tu artimo apgyvendinimu savyje. Tačiau mirties valandą visa ši religijos regimybė nustoja buvusi. Patsai gi santykis su Dievu kaip manuoju Tu ne tik pasilieka, bet auga ligi nepaprastos įtampos, tapdamas vienokia ar kitokia amžina žmogaus būsena. Mirtis užtat ir yra pats ryškiausias atvejis, kuris rodo, kad religijos esmė glūdi ne bendruomeniniame jos pavidale, o žmogaus ir Dievo kaip Tu—Tu susitikime. Mirtyje šis susitikimas pasidaro gryniausias, todėl ir religijos esmė čia suspindi ryškiausiai. Štai kodėl tiek religiją apmąstant, tiek ją vykdant, reikia turėti šį susitikimą galvoje, kad kasdieninė religijos regimybė nebūtų palaikyta ontologine jos esme. Religijos filosofijai juk yra svarbu ne praeinančios religijos apraiškos, o amžina jos esmė, pasiliekanti net ir peržengus mirties slenkstį. O tokia esmė kaip tik ir yra Dievo ir žmogaus kaip Tu ir Tu santykis, mirties anaiptol ne sunaikinamas, o pakeliamas į aukščiausią laipsnį, pateikiant jį žmogaus laisvės sprendimui. Šiame gi sprendime atsiskleidžia žmogiškojo asmens vertė bei didybė visa savo galia: nuo žmogaus apsisprendimo priklauso amžina jo būsena, jo paties ištarta ir šiuo ištarimu susikurta. Mirtis šiuo atžvilgiu yra įtampiausias kūrybinis žmogaus veiksmas, apreiškiąs jo laisvę kaip didžiausią kūrybinę galią, sukuriančią jam jo paties buvimo būdą anapus laiko. Kūrimo akimirką žmogus gauna iš Dievo *buvimą*. Mirties akimirką jis pats susikuria šio buvimo *būdą*. Štai kodėl Dievo kaip manojo Tu samprata yra mirties patvirtinama visu plotu bei gyliu, pagrįsdama galutinai šios sampratos tiesą.

Antras skyrius

RELIGIJOS DIEVAS KAIP KŪRĖJAS

Tarp daugybės Dievo sampratų, susiklosčiusių religijos ir filosofijos istorijoje, randome tik vieną vienintelę, kuri *atitinka žmogiškojo asmens kilnybę bei vertę* ir todėl gali būti pateisinta proto šviesoje, būtent: *Dievas yra manasis Tu*, kuris, atiduodamas man savo būtį, grindžia mano buvimą ir tuo būdu tampa manęs kaip Aš-būtybės kūrėju. Šią sampratą pripažinome tikrojo Dievo, o *tuo pačiu ir tikrosios religijos samprata, kadangi* Dievą kaip manęs kūrėją aš galiu garbinti nepažemindamas pats savęs, vadinasi, nenusilenkdamas prieš stabą.

Šia betgi samprata mes laimime religijai dar tik formalų pagrindą. Tai reiškia: tikram santykiui su Dievu yra būtina suvokti bei pergyventi jį *kaip manęs paties* kūrėją; tačiau pats šis suvokimas bei pergyvenimas neteikia dar turinio; jis nenusako, ką mūsų buvimo grindimas reiškia tiek pačiam Dievui, tiek mums kaip pagrįstiesiems. Tuo tarpu norėdami iš tikro atskleisti religiją kaip gelmės matmenį, turime išsiaiškinti kaip tik *šį* klausimą, nes tik jo sklaida gali nušviesti ontologinį mūsų santykio su Dievu pobūdį, peržengdama tiek psichologinę, tiek sociologinę religijos plotmę. Užtat dabar ir imsimės apmąstyti religijos Dievą, kiek jis yra mūsosios Aš-būtybės kūrėjas, apsvarstydami sykiu ir svarbiausias išvadas, savaimingai plaukiančias iš kuriamojo veiksmo. Aukščiau minėta skirtybė tarp būties ir būtybės čia iškils visu svarumu: sava galimybe ir sava tikrenybe.

Tačiau ar Dievo Kūrėjo idėja iš viso yra *filosofinė?* Kas bus tolimesnieji mūsų svarstymai: *kūrimo filosofija* ar kūrimo teologija? Tai nėra nereikalingas klausimas, nes Krikščionybė kaip vakarietiškojo mąstymo akiratis yra kūrimo idėją tiek įtvirtinusi savo moksle bei skelbime,

jog šiandien tik labai nenoromis imamasi ją apmąstyti, užuot grynai ją tikėjus. Mūsų meto žmogus, atrodo, dar sutiktų šią idėją laikyti tikėjimo objektu, bet jis kratosi ja kaip filosofavimo objektu. Būtybės pradžios klausimas yra keliamas arba tik probėgomis, dažniausiai kosmologine prasme, arba, jį keliant, jaučiama atgrasa aiškinti pradžią kūrimo prasme. Iš kitos pusės, gamtamokslinė evoliucijos teorija, ypač P. Teilhard'o de Chardino įtaigaujama, yra *kūrimo idėją stipriai aptemdžiusi ir suprastinusi*: užuot reiškusi būtybės grindimą jos buvime, ji čia reiškia tik tampančios būtybės būseną jos išsiskleidime; šios rūšies mąstyme kūrimas esąs išsivystymo būdas.

Iš dviejų tad pusių kūrimo idėja šiandien yra filosofijos atžvilgiu nepalankiai dorojama: tikėjimas ją pervertina kaip teologinę, mokslas nuvertina ją kaip kosmologinę. Pirmu atveju ji atrodo esanti filosofijai neprieinama, antru — nieko nereiškianti. Užtat pats pirmasis mūsų uždavinys ir bus atskleisti kūrimo idėjos tikrąjį pobūdį ir tuo įrikiuoti ją į mūsojo pažinimo sąrangą.

1. KŪRIMO IDĖJOS POBŪDIS

Kas yra kūrimo idėja pati savyje? Ne kas kita, kaip vienas iš filosofinių atsakymų į religijų įsitikinimą, kad pasaulis yra atsiradęs veikiant Dievui. Nėra religijos, kuriai pasaulis būtų „lygiaamžis" su Dievu ar kilęs nepriklausomai nuo jo. Pasaulis ir Dievas visados esti religijų siejami *kilmės* ryšiu: „Pasaulio pradininko idėja,— pastebi E. Brunneris,— išnyra visur" [1]. Be abejo, klausimas, kokio pobūdžio yra šis pradininkas pasaulio atsiradimo atžvilgiu — gimdytojas, žiedėjas, kūrėjas,— yra įvairių religijų atsakomas įvairiai. F. Heileris yra sutelkęs šiuos atsakymus į tris pagrindines rūšis: 1) „gimimas iš dievybės", 2) „*esamos pradinės medžiagos apdirbimas*" ir 3) „kūrimas iš nebūties" [2]. Nėra abejonės, kad šie atsakymai reiškia kartu ir vis kitokį pasaulio kildintojo santykį su savo kildiniu. Kiekvienu betgi atveju pasaulis yra *kilęs*. Aristotelio pažiūros, esą pasaulis yra amžinas ne tik pirmykšte medžiaga, bet ir regima sąranga, kurioje vyksta judėjimas ratu kaip amžinybės išraiška,— šitokios pažiūros, rodos, nė viena religija nepažįsta.

Mūsų betgi reikalui yra būdingiausia, kad kiekvienas minėtas atsakymas turi savą atitikmenį ir filosofijos isto-

rijoje. Kitaip tariant, pasaulio kilmės klausimas yra buvęs žmogaus ir filosofiškai apmąstytas, o ne tik religiškai tikėtas, nes tai esmėje klausimas, kokiu būdu atsiranda naujas dalykas. Nūn sava patirtimi žmogus susiduria tik su dviem veiksmais, kurie vieninteliai mūsų tikrovėje kildina šį tą nauja, būtent: gamtinis gimdymas ir kultūrinis veikimas. Iš pirmojo kyla nauji gamtos padarai, iš antrojo — nauji žmogaus kūriniai. Šie veiksmai skiriasi tiek savo prielaidomis, tiek savo vykdymu. Gimdymas atsiremia į gimdantįjį ir yra šiojo pratęsimas, todėl reikalauja tik vieno prado, kad galėtų būti įvykdytas. Tuo tarpu kultūrinis veikimas atsiremia ir į veikėją, ir į medžiagą, kuri esti veikėjo apipavidalinama; todėl, kad būtų įvykdytas, jis reikalauja jau dviejų pradų. Jeigu tad šią patirtį paversime mąstomuoju *modeliu* pasaulio kilmei aiškinti, savaime gausime dvijulę: arba pasaulis gema iš dievybės (monizmas), arba yra šiosios nužiedžiamas iš kokios nors medžiagos (dualizmas). Aplink šią dvijulę tad ir sukasi tiek mitiniai, tiek filosofiniai pasaulio kilmės aiškinimai žmonijos istorijoje.

Trečiasis aiškinimas, būtent pasaulio sukūrimas iš nebūties, jau yra anos dvijulės peržengimas, klausiant pačios pradžios, kadangi nei gimdymas, nei kultūrinis veikimas į pradžią kaip tokią neveda: tiek gamtinis gimdinys, tiek kultūrinis kūrinys yra kilę iš ko nors, o ne iš niekio, vadinasi, *absoliutinės pradžios* neturi. Ir tik šį „iš ko nors" paneigus, darosi galima kūrimo iš nebūties idėja. Betgi šio „iš ko nors" paneigimas jau nebeturi patirtinio pagrindo, kadangi mes niekad ir niekur neregime, kad kas nors kiltų iš niekio. Nuosekliai tad kūrimo iš nebūties idėja ir yra patirties peržengimas. Kodėl šis peržengimas yra reikalingas ir kuo jis logiškai pateisinamas, paaiškės tik pasvarsčius pirmąsias dvi pasaulio kilmės teorijas.

a. Pasaulis kaip Dievo ištaka

Pasaulio *gimimas iš dievybės yra ne kas kita, kaip* gyvybės dauginimosi perkėla į transcendentinę sritį. Kaip pasaulyje visa atsiranda gimimo keliu, taip ir pats pasaulis esąs kilęs dievišku gimdomuoju veiksmu: dvi dievybės susijungusios, ir šio susijungimo vaisius buvęs pasaulis (japonų mitas); viena dievybė susijungusi pati su savimi ir pagimdžiusi pasaulį (indų mitas); dievybės kūnas iš-

siskleidęs įvairiais pasaulio būtybių pavidalais (Ramajana)[3]. Filosofinis pasaulio kilmės kaip dieviškojo gimdymo atitikmuo yra vad. *emanacijos teorija*, kurios autorius yra *Plotinas* (204—269), paskutinysis didis stabmeldiškosios senovės mąstytojas, filosofiją ne tik skelbęs, bet ja ir gyvenęs: savo namuose globojęs būrį vaikų, buvęs neturtingas, nevalgęs mėsos, miegojęs maža, likęs nevedęs ir neleidęs vaizduoti savo veido (Porfirijas).

Plotino metafizika[4] yra sutelkta aplinkui vienio ir daugio klausimą. Vienis (to hēn) esąs galutinis, todėl neperžengiamas pagrindas ir vienintelis viso ko pradmuo (archē). Plotinas vadina jį arba „Dievu" apskritai, arba „pirminiu Dievu" (theos prōtos). Šalia vienio esama betgi ir daugio: tai pasaulis, kurio tikrovinės būsenos Plotinas anaiptol neneigia, kaip tai savo metu buvo daręs Parmenidas, neregėdamas nei tapsmo, nei daugybės. Koks tad mezgasi santykis tarp vienio ir daugio arba tarp Dievo ir pasaulio? Plotinui yra aišku, kad šis santykis esąs *kilmės* santykis, vadinasi, kad daugis yra kilęs iš vienio arba pasaulis iš Dievo. Betgi kaip tai galima? Tai pagrindinis Plotino filosofavimo klausimas, atsakomas *ištakos* arba *emanacijos sąvoka:* daugybė ištekanti iš vienio, tai yra pasaulis ištekąs iš Dievo. Žodis „ištaka" (gennēsis) yra Plotinui, be abejo, tik prasmuo, kurį jis mėgina padaryti mums suprantamą, pasinaudodamas kasdienos vaizdais: kaip upelis teka iš šaltinio, kaip medis auga iš šaknų, kaip šviesa sklinda iš saulės, kaip kibirkštys spragsi iš ugnies, kaip šaltis dvelkia iš ledo,— taip daugis arba pasaulis kyla iš vienio arba Dievo. Pats šis kilimas esąs, pasak Plotino, antlaikinis ir anterdvinis. Tai pačios dievybės vyksmas, apimąs ją kaip pilnatvę, todėl jos neįtaigaująs nuosmukio prasme. Būdamas pilnatvė, vienis išleidžiąs iš savęs daugį, pats dėl to nė kiek nemenkėdamas. Pasaulio kilmė nėra dievybės skaldymasis, bet jos vyksmo proveržis. Visų pirma ištekanti iš vienio *dvasia* (nous), iš dvasios ištekanti *siela* (psychē), o paskiausiai iš to paties vienio ištekanti *medžiaga* (hylē). Plotino metafizika yra įrėminta vienio kaip absoliutinės vienybės ir medžiagos kaip absoliutinės daugybės sąvokomis.

Ar tad Dievas ir pasaulis yra tas pats? Anaiptol, atsako Plotinas. Kas tačiau juodu skiria, jei pasaulis yra Dievo ištaka, vadinasi, jo esmės arba substancijos srovenimas tolyn (diéxodos)? Juk upelio vanduo ar šviesos spindulys, naudojant paties Plotino vaizdus, yra tos pačios

prigimties, kaip ir šaltinis ar saulė. Tai Plotinas mėgina paaiškinti pastaba, kad kas iš vienio kyla, nebūtinai turi būti pats vienis. Su tuo galima sutikti. Tačiau kas gi padaro, kad vienio ištakos nebėra tos pačios esmės, kaip ir jų versmė? Į šį klausimą Plotinas atsako *žemyneigos sąvoka* (pros to katho): *kiekviena tolimesnė vienio ištaka smunka vis žemyn,* nes vienis Plotinui yra gėris savyje, o daugis — blogis savyje. Todėl juo labiau daugis auga, juo labiau jo išraiškos blogėja: daugybė esanti blogesnė už trejybę, trejybė už dvejybę. Skirtumas tarp vienio ir jo ištakų yra, mūsiškai kalbant, vertinis (aksiologinis). Kaip upelis, toldamas nuo savo šaltinio, esti vis labiau užteršiamas, prarasdamas savos versmės skaidrumą, taip esą ir su ištakomis iš vienio arba Dievo: savo kilmės eigoje jos menkėjančios pačios savyje.

Pirmoji ištaka yra *dvasia.* Kadangi ji siejasi su vieniu dar betarpiškai, sudarydama su juo tik dvejybę, todėl ji esanti pati tobuliausia ištaka. Dvasia, žinoma, jau nebėra vienis. Tačiau iš jo ištekėjusi, ji, pasak Plotino, nebenorėjusi žengti tolyn, o tuo pačiu ir žemyn, bet atsigrįžusi į vienį, į jį įsižiūrėjusi ir tuo būdu jį atspindėjusi. Užtat Plotinas ir vadina dvasią vienio antgaminiu (mimēsis) arba atvaizdiniu (eikon). Dvasia esanti tapati vieniui tuo, kad *jį* atspindinti; bet ji esanti ir skirtinga nuo vienio, kad jį tik *atspindinti,* o ne juo esanti. Įžengusi į dvejybės matmenį, dvasia tuo pačiu yra netekusi vienio tobulumo ir pasidariusi šiajam palenkta.

Antroji ištaka, kaip sakyta, yra *siela.* Tačiau ji yra ištekėjusi jau nebe tiesiog iš vienio, o iš dvasios. Dvasia, pasak Plotino, esanti pats brandumas, todėl turinti gimdyti, ir šis jos gimdinys esanti siela. Tačiau siela esanti jau menkesnė už dvasią, kaip kad dvasia esanti menkesnė už vienį. Tarp abiejų ištakų — dvasios ir sielos — Plotinas veda ankštą lygiagretę, kuri betgi eina ne gulstiniu, o statmeniniu būdu, būtent — žemyn. Dvasia atspindinti dar vienį, tuo tarpu siela atspindinti jau tik dvasią: siela esanti atspindžio atspindys. Palyginta su vieniu, siela yra nusileidusi jau į trejybės matmenį, todėl buvoja toli nuo vienio ir jungiasi su juo nebe tiesiog, kaip dvasia, bet tik per tarpininką, būtent dvasią. Tuo būdu siela esanti tolimesnė daugio apraiška ir todėl blogesnė už dvasią.

Trečioji vienio ištaka yra *medžiaga,* tačiau nebe iš sielos, kaip lauktume pagal bendrąją plotiniškųjų ištakų lentelę, o tiesiog ir būtinai iš paties vienio: vienis meta-

fiziškai įgalinąs medžiagą kaip savo vyksmų užbaigą. Kadangi, pasak Plotino, vienio ištakos slenkančios vis žemyn, todėl turinti būti ir paskutinioji arba žemiausioji ištaka kaip vienio priešingybė, kaip pats šių ištakų galas: o tai ir esanti medžiaga. Būdama vienio priešingybė, medžiaga tuo pačiu esanti ir pati daugybė; o būdama pati daugybė, ji savaime esanti ir pati blogybė. Medžiaga neturinti jokio gėrio, jokios šviesos, jokios būties (mē on), todėl buvojanti tik kaip vienio neiginys. Tai tuštuma savyje, tačiau kaip tik todėl galinti visa priimti. Plotinas todėl ir vadina ją „priimtuvu" (hypodochē), išreikšdamas tuo bendrą graikų mąstymo polinkį teikti viskam kažkokį bendrą patiesalą (hypokeimenon), kuris, pats nieko neturėdamas, sudarytų galimybę viskam regimai buvoti bei reikštis.

Ši tad medžiagos savybė būti patiesalu viskam, neturint nieko pačiai, ir įgalina regimą pasaulį. Mūsasis pasaulis anaiptol nėra anų trijų vienio ištakų suma, nes šios ištakos, kaip minėta, yra gryni metafiziniai paties vienio veiksmai, antlaikiniai ir anterdviniai. Net ir medžiaga yra pirmesnė už pasaulį, nes ir ji esanti metafizinė vienio ištaka. Pasaulis atsirandąs, Plotino pažiūra, tik *medžiagos įsielinimu,* vadinasi, kai siela įsravi į medžiagą, į ją įsiveržia, jos tuštumą pripildo, jos tamsą nušviečia, jos *imlumą veikdo. Pasaulis yra ne nauja vienio* ištaka, o dviejų pastarųjų ištakų — sielos ir medžiagos — junginys. Kadangi tačiau medžiaga esanti blogis savyje, todėl siela yra jos įtaigaujama blogio linkme: medžiaga virstanti sielai našta; ji silpninanti sielos veikimą; ji mėginanti įsibrauti net į vidinę sielos šventovę ir šiąją suteršti. Pati savyje siela, pasak Plotino, nesanti bloga; ji esanti tik mažiau tobula negu dvasia. Užtat ir blogis kyląs ne iš sielos; jis esąs jai viršinis dalykas; jis veržiąsis į mus iš lauko, nes jis yra buvęs anksčiau negu mes. Jeigu vienio ištakos būtų liovusiosios su siela, nebūtų blogio, nes nebūtų medžiagos kaip žemiausios ir tuo pačiu blogiausios ištakos. Medžiaga kaip visų pasaulio pavidalų patiesalas yra todėl ir šių pavidalų blogybės šaltinis. Visi pasaulio pavidalai yra blogi, nes visi jie laikosi medžiagoje kaip pačiame blogyje.

Plotino metafizika yra „paskutinis senovinės (stabmeldiškosios.— *Mc.*) filosofinės teologijos žodis" [5]. Šis žodis, kaip netrukus matysime, yra prieštaringas savyje, todėl pasaulio kilmės iš Dievo išaiškinti nepajėgia. Ta-

čiau jis, teisinga W. Weischedelio pastaba, visu griežtumu yra iškėlęs klausimą, „kaip yra galimas absoliuto akivaizdoje aprėžtas pasaulis“ (p. 68). Plotino atsakymas į šį klausimą paprastai yra vadinamas *monizmu,* nes nors vienio ištakos ir smunka kiekvieną kartą vis žemyn, nors medžiaga pasiekia net tokį nuosmukio laipsnį, jog yra vadinama „nebūtybe“, vis dėlto šio smukimo eigoje niekur nesusiduriame su kuo nors visiškai *kitu* vienio atžvilgiu: minėtos ištakos visur yra to paties vienio vyksmai jame pačiame. Medžiaga Plotino filosofijoje nėra nepriklausoma nuo vienio: kaip jo paties vidinė ištaka ji negali be vienio nei buvoti, nei būti mąstoma. H. R. Schlette užtat ir pastebi, kad tarp vienio ir medžiagos esama „slapto tęstinumo, kuris vienį visuomet jungia su medžiaga; tiesa, šis tęstinumas nėra tapatybė ar atitikmuo, tačiau jis vis dėlto pašalina absoliučią skirtybę“ [6] — juo labiau kad medžiaga išteka iš vienio, pasak Plotino, *būtinu būdu:* tai esąs likimo lėmimas. Kitaip sakant, *medžiaga yra vienis savo priešingybėje* — nuostabi lygiagretė tarp gamtos ir absoliutinės dvasios Hegelio mąstyme. Nuosekliai tad ir pasaulis, būdamas sielos ir medžiagos junginys, virste virsta vienio tęsinių regimybe. Jis yra daugybė, vadinasi, nebe vienis kiekybiškai; jis yra nutolęs nuo vienio, vadinasi, menkesnis už jį vertybiškai; tačiau jis vis dėlto nėra visai kas kita negu vienis ontologiškai. Ontologinė vienio ištakų skirtybė, kuri vienį padarytų būtimi, o jo ištakas būtybėmis, yra Plotino filosofijai nepažįstama, kaip kad ji buvo nepažįstama ir visai graikų filosofijai. Štai kodėl ontologinis monizmas ir yra tinkamiausias Plotino metafizikos apibūdinimas, kiek jis liečia pasaulio kilmę iš Dievo ir pasaulio buvojimą šalia absoliuto.

Bet kaip tik šiai monistinei metafizikai ir galima padaryti svarbių priekaištų, neleidžiančių Plotino atsakymo laikyti tikru.

Visų pirma: jeigu sielos ir medžiagos ištakos yra gryni metafiziniai paties vienio arba Dievo veiksmai, kokiu būdu jų susijungimas gimdo pasaulį kaip kosmologinę regimybę? Kaip gali antlaikinis ir anterdvinis vyksmas tapti laikiniu bei erdviniu pavidalu, kokiu kaip tik ir yra pasaulis? Šis klausimas pagriežtėja prisiminus, kad siela yra vienio atspindžio (dvasios) atspindys ir todėl, pasak Plotino, regi vienį dvasioje ir per dvasią. Kodėl tad ši vieniu besigėrinti siela, įėjusi į medžiagą kaip visišką imlumą bei tuštumą, esti šiosios sumenkinama ir užteršiama

— ir tai iš viršaus, kaip pastebi *Plotinas*, tarsi medžiaga būtų kokia nors jėga ar turėtų kokį nors turinį, kurį ji galėtų sielai primesti ir tuo ją sugadinti? Būdama „nebūtybė“ ir tik gryna galimybė arba „priimtuvas“, medžiaga pati juk turėtų prisiimti sielos savybių ir patobulėti. Tuo tarpu Plotino filosofijoje yra kaip tik priešingai.

Antra: jeigu vienis yra gėris savyje, kaip tat atsitinka, kad šis gėris savyje ištekina iš savęs blogį savyje, *būtent* medžiagą? Nes, pasak Plotino, blogis glūdįs ne dalinėje, o visiškoje gėrio stokoje; jei kas nors stokojąs gėrio tik iš dalies, tas dar nesąs blogas; tas galįs būti net ir tobulas pagal savo prigimties saiką. Tačiau kam gėrio stinga visiškai, tas yra jau patsai blogis (to ontos kakon). Šitaip ir esą medžiagos atveju, kuri esanti tiek apiplėšta (stéresis), jog neturinti net būties. Bet kaipgi yra įmanoma, kad vienis, būdamas būties, o tuo pačiu ir gėrio pilnatvė, *išleidžia iš savęs blogį nebūties pavidalu*? Ar tai reiškia, kad Dievas būtų būties bei gėrio ir nebūties bei blogio junginys? Ir apskritai: kodėl gėrio ištakos smunka savame tobulume, tarsi gėris neturėtų jėgos išlaikyti savo paties gerumo savuose gimdiniuose? Juk iš Dievo gali gimti ar kilti tik Dievas: *Deus de Deo,* kaip tai visu logiškumu teigia krikščioniškoji religija, kalbėdama apie Dievo gimdinį Logos ir kildinį Dvasios. Kuo tad pagrįsti bei pateisinti šį vienio ištakų nuosmukį būties bei vertės atžvilgiu — net ligi nebūties ir blogio savyje?

Trečia: jeigu vienio ištakos vyksta būtinu būdu, vadinasi, yra apspręstos likimo, valdančio ir vienį, kur čia esama erdvės laisvei, reikalingai žmogaus elgesiams, apie kuriuos kalba ir Plotinas, prisiėmęs stoikų etiką ir todėl teigiąs, esą yra galima blogiui atsispirti, tik ne visi žiną, kaip tai padaryti? Kas yra šis žinojimas bei sugebėjimas veikti prieš blogį: *irgi likimo sprendimas ar laisvas paties* žmogaus apsisprendimas? Jeigu likimo sprendimas, kaip ir vienio ištakų atveju, tuomet apie jokius dorinius žmogaus elgesius kalbėti netenka: dorovė likimo akivaizdoje darosi beprasmė; jeigu gi paties žmogaus apsisprendimas, tai kur čia laisvė galėtų buvoti, kadangi siela yra būtinybės pagimdyta ir būtinybės su medžiaga sujungta? O visuotinės būtybės erdvėje vietos laisvei juk nėra. Užtat H. R. Schlette ir sako, kad Plotinas, „reikalaudamas laisvės, *nori* išlaikyti skirtumą tarp Dievo ir žmogaus, tačiau metafiziškai jis šio skirtumo nušviesti *nepajėgia*“, todėl „pasidaro panteistas nenoromis“ [7].

Visos šios prieštaros plotiniškojoje vienio ir daugio metafizikoje ir padaro, kad ji religijų skelbiamos pasaulio kilmės iš Dievo filosofiškai neišaiškina ir pasaulio buvojimo šalia Dievo nepagrindžia. Arba pasaulis yra autentiška tikrovė, tuomet jis negali būti Dievo ištakų junginys; arba jis yra Dievo ištakų junginys, tuomet jis nėra autentiška tikrovė, o tik Dievo išvaizda, tegu ir virtusi jo paties priešingybe. Pasaulio tikroviškumo klausimas yra tai, kas emanacijos teoriją sužlugdo pačiose jos prielaidose, nekalbant jau apie nepaprastą pasaulio reiškinių bei daiktų nuvertinimą, žvelgiant į medžiagą kaip į blogį savyje.

b. Pasaulis kaip Dievo žiedinys

Pasaulio kilimas iš žiedžiamojo dievybės veikimo yra kultūrinės kūrybos perkėla į transcendentinę sritį. Kaip žmogus žemėje įsirengia savą buvojimo erdvę tuo, kad grumdamasis su jam priešiška gamta pasigamina iš jos naujų, sau reikalingų padargų, taip ir dievybė kovoja tai su pirmykščiu žalčiu (babiloniečių mitas), tai su pirmykščiu jaučiu (Mitros religijos mitas), tai su slibinu (germanų mitas), juos nužudo ir iš jų lavonų padaro pasaulį [8]. Visi šie mitologiniai pradmenys — žaltys, jautis, slibinas — yra gamtiniai ir atstovauja pradinio chaoso jėgoms: chaosas, vadinasi, kažkoks išskidęs, netvarkingas ir net maištingas pradas esti dievybės apipavidalinamas ir paverčiamas *kosmu,* tai yra tvarka, darna, grožiu. Pasaulio kilimas šios rūšies *mituose visados yra įrengimas vietos žmogui buvoti.* Ir Izraelio religijoje tokios sampratos būta, ką aiškiai rodo Pradžios knygoje aprašytas rojaus atsiradimas. Jeigu pati žemė, nors ir chaotiškos būsenos, kyla Viešpaties žodžiu savaime (plg. *Pr 1, 3—26*), tai rojus yra aiškiai įrengiamas iš jau esančių gamtinių dalykų — medžių, paukščių, žvėrių, upių (plg. *Pr 2, 8—20*). Šios rūšies sampratai priklauso ir dabartinis pasaulio evoliucijos tapdymas su jo sukūrimu, vadinant šį taip pat „įrengimo vyksmu — processus d'arrangement" (P. Teilhard de Chardin).

Filosofinis šios sampratos atitikmuo yra *demiurgo teorija* Platono mąstyme, kuris — iš dalies dar mitinis, iš dalies jau racionalinis — dievybės veikseną pasauliui kilti kaip tik ir aiškina įrengimo prasme. Pasaulio kaip kosmos, vadinasi, kaip tvarkos bei *darnos akivaizdybė yra*

Platonui kartu ir dievybės buvimo akivaizdybė. Dialoge „Nomoi — Įstatymai“ pokalbio dalyvis Kleinijas teigia, esą nesunku suvokti tiesą sakinio „dievai yra“ kaip tik todėl, kad „yra žemė, saulė, daugybė žvaigždžių ir tokia puiki laiko tvarka, suskirstyta į metus ir mėnesius“ (886a). Platonas atmeta „kai kurių gudruolių“ (888d) pažiūrą, kad tiek sudedamieji pasaulio pradai: „ugnis, vanduo, žemė ir oras“ (889c), tiek jų santvarka: „visas dangus ir kas jame yra“ (t. p.) būtų kilę „ne iš mąstančiosios dvasios (noús)“, o „iš gamtos bei atsitiktinybės“ (t. p.). Tvarka nurodanti į tvarkdarį, o šisai, pasak Platono, esąs ne kas kita, kaip Dievas: „Dievas yra tai, kas — pagal seną patarlę — visų daiktų ir pradžią, ir vidurį, ir pabaigą laiko savo rankose“ (716a). Tai jis pajėgia todėl, kad yra šių daiktų autorius, kaip tai Platonas pabrėždamas teigia dialoge „Sofistas“: visa, ką gamta kildina, iš tikro yra „dieviškojo meno pagaminta...; ir mes patys, ir kiti gyvūnai, ir visa, iš ko kylantieji daiktai susideda — ugnis, vanduo ir tai, kas šiems priklauso; visa tai, kaip žinoma, yra Dievo padarai“ (265e). Kildinamoji bei tvarkomoji Dievo veikla pasaulyje nurodo į tikrovinį jo buvimą — argumentas, vėliau gausiai naudotas stoikų, o scholastinės filosofijos išvystytas į Dievo buvimo įrodymą „ex gubernatione mundi“.

Kokiu betgi *būdu* Dievas tampa pasaulio autoriumi? Kokia prasme galima tarti, kad visa yra Dievo padarai? „Sofisto“ dialoge Platonas pastebi, kad „kildinamoji jėga yra toji, kuri yra priežastis pirmiau nebuvusios būtybės, kad šioji vėliau būtų“ (265a). Tai skamba labai ontologiškai, ir mes linktume teikti persvarą žodžiui „būtų“, tarsi Platonas turėtų čia galvoje paties buvimo kildinimą. Tačiau nuo šitokio aiškinimo mus sulaiko anos Dievo jėgos vadinimas „kildinamuoju menu“ ir šio meno (technē) skirstymas į dvi rūšis: „žmogiškąjį ir dieviškąjį“ (t. p.). Iš dieviškojo meno kylą, kaip sakyta, gamtos padarai; o tai, „ką iš jų susidėsto žmogus“, yra „žmogiškojo meno“ *dalykai (265e). Vadinasi, „menas“ yra bendroji giminė* tiek Dievo, tiek žmogaus veiklai — tuo tik skirtumu, kad dieviškasis menas yra pirminis, o žmogiškasis — antrinis. Todėl kai Platonas teigia, kad kildinamoji galia yra priežastis būtybės, kurios anksčiau nebuvo, tai jis čia turi galvoje ne būtybę kaip tokią, vadinasi, kaip nebūties priešingybę, o tik būtybę kaip šią ar aną: kaip ugnį, vandenį, orą, gyvį, žmogų... Nes tik šia prasme ir žmogaus kildi-

namąją galią galima vadinti priežastimi būtybės, kurios anksčiau nebuvo: juk visi žmogaus sukurti dalykai nėra buvoję prieš jų sukūrimą — tačiau ne būtybės *buvimo* prasme, o tik būtybės tokio ar kitokio *pavidalo* prasme.

Ši tad ankšta lygiagretė tarp dieviškojo ir žmogiškojo „meno" ir įgalina mus teigti, kad abiejų šių menų esmę, Platono pažiūra, sudaro *apipavidalinimas*. Žmogiškojo meno atveju tai yra aišku savaime. Klausiame tik, kaip yra su dieviškuoju menu. Ar ir šis yra apipavidalinimas? Atsakymą į tai teikia mums Platono dialogas „Timajas", kuriame yra sprendžiamas klausimas, *ar* pasaulis yra kilęs ir *kaip* jis yra kilęs. Kad pasaulis yra kilęs, Platonas neabejoja, nes jis esąs „tapsmo karalystė" (29d), o „kiekvienas tampantis dalykas turi turėti kokią nors priežastį, nes yra neįmanoma, kad kas nors kiltų be priežasties" (t. p.). Kokios betgi rūšies yra šis pasaulio kilimas?

Pasaulio autorių Platonas pakartotinai vadina *„demiurgos — žiedėjas"* ir jo veikimui teikia aiškų žiedimo pobūdį. Demiurgas veikia tarsi architektas, vienydamas bei jungdamas įvairius sandus (elementus) pagal proporcijos dėsnį (plg. 30c—32a). Tuo būdu pasaulis pasidaro „regimas bei apčiuopiamas" (33a); jis įgyja „rutulio pavidalą" (33a); jo paviršius tampa „gludus ir lygus" (34a). Demiurgo veikimo aprašymas „Timajuje" yra gana smulkmeniškas (plg. 32a—48e), tačiau visur čia aiškiai išnyra žiedimo vaizdas. Vis tiek ar tai būtų „visatos sielos" kildinimas (41c), ar šios sielos padalijimas atskiroms pasaulio būtybėms, kaip žvaigždėms ir žmonėms (plg. 42b),— visur čia vienas daiktas ar jų grupės yra spaudžiami „į tuos pačius lietuvus" (41c), kad įgytų „galimo tobulumo pavidalą" (46d). Į apipavidalinamąjį demiurgo veikimą nurodo ir nuolatinis Platono pabrėžimas, esą mūsasis pasaulis „būtinai yra kažko atvaizdas" (29a), vadinasi, jo autorius savo veiklos metu „žvelgė į tai, kas visados lieka tas pat, ir naudojosi kuria nors šios srities esybe kaip pirmavaizdžiu, kad pagal jį kildintų daikto pavidalą ir jo jėgų visumą" (28a; plg. 29a). Platonas svarsto, „kokia gyva būtybė galėtų būti buvusi Dievui pavyzdžiu, kad jis padarytų pasaulį į ją panašų" (30c), ir čia pat nurodo, esą demiurgo žvilgis krypęs į amžinąją sritį (plg. 29a), vadinasi, į idėjų karaliją, nes idėja pačia savo esme yra juk forma, todėl ir galinti būti vaizdu bei pavyzdžiu daiktams apipavidalinti. Kitaip tariant,— tai Platonas dėsto „Sofiste",— dieviškajame mene esama

dviejų pradų: „paties daikto ir šį daiktą lydinčio vaizdo" (266c). Sakysime: patį namą, pasak Platono, kildinąs statybos menas, tačiau braižybos menas visų pirma kildinąs kitą namą „tarsi žmogiškąjį sapną", kuris tarnaująs vaizdu pirmajam (t. p.). Toks pat santykis esąs ir tarp regimojo pasaulio bei idėjų karalijos demiurgo veikime: šis padaręs pasaulį „pagal pirmavaizdžio prigimtį" („Timajas", 40a). Užtat idėjų karalija ir atsispindinti pasaulyje: gamtos sąrangoje, žmogaus sielos darnoje, dorybėse, valstybinėje santvarkoje, padarydama pasaulį „gražiausiuoju iš visų kildinių" (29a), nes juk „buvo ir yra teisinga, kad geriausiasis kildintų gražiausiąjį" (30c). O demiurgas yra juk geriausiasis: tai „visatos tėvas" (37b); tai „tėvas, kuris pagimdė visatą" (37b; plg. 41c). Todėl H. Schwarzas teisingai tapatina demiurgą su platoniškąja gėrio idėja: demiurgas esąs ne kas kita, kaip gėrio idėjos įasmeninimas ir jos suveiklinimas; ji esanti pasaulio pirmavaizdis, padaranti, kad pasaulis kyląs kaip vertybė; apipavidalinimas esąs beverčio objekto įvedimas į vertybės kategoriją[9]. Apipavidalintas daiktas esąs tobulesnis ir tuo pačiu vertingesnis už neapipavidalintąjį. Pavidalas kaip idėjos išraiška mūsų regimybėje yra vertybė savyje. Baigdamas „Timają", Platonas užtat ir sako, kad pasaulis tapo „kūrėjo atvaizdu ir pojūtiškai regimu dievu, didžiausiu, geriausiu, gražiausiu ir atbaigčiausiu, koks tik galėtų būti" (92b).

Tačiau visa tai sudaro tik vieną pasaulio kilimo pusę. Juk jeigu pasaulis yra demiurgo kildinys apipavidalinamuoju būdu, tai šis jo veikimas yra reikalingas ne tik idėjos, pagal kurią jo kildinys būtų apipavidalinamas, bet ir kažkokio *objekto,* kuris būtų apipavidalinamas, nes jau pačioje apipavidalinimo sąvokoje slypi tokio objekto būtinybė: pavidalas kaip idėjos perkėlimas į regimybės matmenį visados yra *kieno nors* pavidalas. Kas tad yra Platono teorijoje šis „kas nors"? Į ką kreipia demiurgas savo veiklą? Platonas kelia šį klausimą visu įtaigumu ir aiškiai atsako, kad nė vienas iš graikų mąstyme įsitvirtinusiųjų pradmenų — ugnis, vanduo, oras, žemė — negalį būti anasai objektas (plg. „Timajas", 51a), kadangi kiekvienas iš jų jau turįs *savą pavidalą,* vadinasi, jau esąs kilęs. Demiurgo veiklos objektas turįs būti kažkas, kas yra be jokio pavidalo ir kaip tik todėl esąs tinkamas priimti kiekvieną pavidalą, šiojo nekliudydamas savuoju, jau turimuoju (plg. 50b—50e). Šį kažką Platonas vadina „be-

forme, visa priimančiąja gimine“ (51d), kurią sudarančios trys skirtingos rūšys: „būtis, erdvė ir tapsmas“ (52c). Būtis padaranti, kad ana beformė giminė nesanti niekis; erdvė teikianti jai vietos buvoti; tapsmas paverčiąs ją maišatimi. Šios trys rūšys, pasak Platono, „yra buvusios pirmiau, negu kilo pasaulis“ (t. p.). Tačiau jos buvojusios be pusiausvyros, daužiusiosi į visas puses „tarsi sijojami grūdai“ (t. p.); nepanašiausios dalys atsidūrusios toliausiai nuo viena kitos, panašiausios gi susispaudusios viena prie kitos; tačiau „jos neturėjusios jokios tvarkos ir jokio masto“ (29d). Trumpai tariant, tai buvusi visuotinė maišatis, esanti pradžioje kaip išeities taškas demiurgo veiklai. Platonas šią maišatį kartais vadina „motina bei aukle to, kas yra pasidarę regima“ (51d), kartais „tešla, į kurią turėjo būti įspausta visokia įvairybė“ (50e). Kiekvienu atveju tai buvęs grynas imlumas, į kurį Dievas ir kreipęs apipavidalinančiąją savo veiklą arba, kaip pats Platonas sako, „pridėdamas savo ranką visatai gaminti“ (53a). Apie šios maišaties kilmę Platonas nebekalba. Ir visiškai nuosekliai, nes neturėdama jokio pavidalo, ji negali būti nė kilusi. Ji buvoja amžinai šalia demiurgo ir yra ankstesnė už pasaulį.

Platoniškoji pasaulio kilimo teorija yra vadinama *dualizmu* ta prasme, kad joje esama dviejų vienas nuo kito nepriklausomai buvojančių pradų, būtent *dievybės* ir *maišaties*. Dievybę dar galima sutapatinti su gėrio idėja, teikiant šiai, kaip minėjome, asmeniškumo bei veiklumo ir tuo išvengiant trijulės (maišatis—dievybė—idėja), o maišaties jokiu būdu negalima tapatinti su nebūtimi, nesužalojant pagrindinės Platono sampratos, nes demiurgas neteikia niekam *buvimo* — būtis, pasak Platono, yra pirmesnė už pasaulį (plg. „Timajas“, 52c), — bet tik tvarką bei darną „pagal skaičių ir pavidalą“ (53a). Nebūties sąvoka, o tuo pačiu ir buvimo kaip kilusiojo samprata yra buvusi graikiškajam mąstymui visiškai svetima todėl, kad ji neigia aną viskam bendrą patiesalą (hypokeimenon), iš kurio visa kyla, kuris patsai betgi iš nieko nekyla. Tuo tarpu tai šis patiesalas yra atrama graikų mąstymui apskritai. Užtat nė vienas graikų mąstytojas nė nebandė jo neigti, nors kiekvienas jį vadino vis kitu vardu, pradedant Talio „drėgnumu — ta hygra“ ir baigiant Plotino „nebūtine medžiaga (hylē kaip mē on)“. Šio patiesalo giminei priklauso ir Platono „maišatis“, ir Aristotelio „pirminė medžiaga“. Padarius gi aną patie-

salą būtina prielaida bet kokiam atsiradimui bei tapsmui, dualizmas darosi neišvengiamas, kadangi tokiu atveju buvoja drauge du nekilę, vadinasi, amžini pradmenys: dievybė ir patiesalas.

Bet kaip tik todėl dualizmas nė neišaiškina pasaulio kilimo Dievo veiksmu. Visų pirma dėl to, kad jis atveda mūsų *mintį* tik ligi pasaulio pavidalo kilmės, o ne ligi jo buvimo pradžios. Pavidalas gi yra jau kosmologinė sąvoka. Ontologinio pobūdžio jis neturi, užtat nė pasaulio pradmės kaip tokios neatskleidžia. Platono mąstyme, kaip ir kitose graikų filosofijos sistemose, Dievas buvoja akivaizdoje kažkokio prado, kuris yra be pradžios. Todėl savo veikimu Dievas šios pradžios anam patiesalui ir neteikia. Platono demiurgas nedaro, kad pasaulis *būtų;* jis tik daro, kad pasaulis *šitoksai* būtų: tvarka, darna, gėris, grožis. Tai yra suprantama kosmologiškai, tačiau tai negali būti išaiškinta ontologiškai, nes neklausiant maišaties kilimo tuo pačiu neklausiama galutinai nė pasaulio kilimo. Platoniškoji teorija sava esme yra tolygi dabartinei gamtamokslinei teorijai, pasak kurios, pasaulis esąs kilęs maždaug prieš 10 milijardų metų iš pradinės molekulės arba *iš* „pasaulio diego" (P. Jordan), *kuriame* erdvė, laikas ir medžiaga sudarę neišskiriamą vienybę. Bet iš kur yra kilęs ir ar iš viso yra kilęs šisai „pasaulio diegas", nebėklausiama, kaip ir Platono atveju toliau nebeklausiama, iš kur yra kilusi anoji „bendra giminė", suskilusi į tris rūšis — būtį, erdvę ir tapsmą. Religijų įsitikinimas bei skelbimas, esą pasaulis nėra lygiaamžis Dievui, platoniškosios filosofijos tėra atsakomas pasaulio pavidalo, bet ne paties jo buvimo atžvilgiu. Buvimo atžvilgiu pasaulio patiesalas virsta iš tikro Dievui lygiaamžiu, kas yra kaip tik priešinga tikrajai religinei sąmonei, *niekad nesutinkančiai, kad kas nors kokiu nors atžvilgiu* būtų toks pat, kaip Dievas.

Svarbiausia betgi Platono teorijoje yra tai, kad jo dualizmas sunaikina paties Dievo sampratą ir tuo pačiu jo buvimo galimybę: Platono demiurgas yra neįmanomas logiškai ir todėl yra netikrovinis ontologiškai. Kad jis iš pradinės maišaties žiedžia įvairių pavidalų, tai rodo tik etinį jo gerumą bei estetinį gabumą, bet anaiptol ne ontologinę jo būties pilnatvę ir tuo pačiu ontologinę jo galią, kurios vienintelės gali pagrįsti bei proto šviesoje pateisinti Dievo buvimo galimybę. Nebūdamas pačios maišaties autorius, demiurgas savaime yra jos aprėžiamas savo bū-

tyje *bei sąlygojamas savo veikloje. Ontologinę buvimo* „erdvę" jis turi dalintis su maišatimi ir kosmologinę savo veiklą derinti prie maišaties pobūdžio: būties, erdvės ir tapsmo buvojimas anksčiau už pasaulį nurodo, kaip demiurgas privalo šiuos pradus apipavidalinti, kad iš jų kiltų tas ar kitas pasaulio daiktas. Apie tai Platonas kalba gana išsamiai, pasinaudodamas savo laiko matematika (plg. „Timajas", 53a—58d). Tai reiškia: *maišatis yra kažkas, kas demiurgą aprėžia tiek ontologiškai, tiek kosmologiškai.* Tuo tarpu aprėžtas Dievas yra ne Dievas. Dievas, kaip matysime vėliau, gali save aprėžti savo paties laisve, tačiau jis negali būti niekieno aprėžiamas šiojo būtinybe. Tuo tarpu Platono teorijoje Dievo aprėžimas kažkuo kitu yra labai aiškus. Jeigu betgi prileidžiama, kad tokio Dievo aprėžiančiojo prado iš viso esama, tai Dievo buvimas tokiu atveju darosi nebeįmanomas: arba Dievas yra ir yra neaprėžtas, arba jo iš viso nėra. Užtat ir „Sofisto" dialogo tvirtinimas, esą nesunku suvokti tiesą sakinio, kad „dievai yra", Platono atveju pakimba ore, nes pasaulio tvarka veda mūsų mintį tik į kosmologinį tvarkdarį arba šios tvarkos žiedėją, bet jokiu būdu ne į ontologinį kūrėją, kuris kildintų patį buvimą, tuo apreikšdamas savą nepriklausomybę ir neaprėžtybę.

c. Priekaištai kūrimo idėjai

Nei gamtinis gimdymas, nei kultūrinis veikimas, kaip matome, nėra tinkami mąstymo modeliai suprasti pasaulio kilimui iš Dievo. Gimdymas kaip dieviškasis pasaulio kildinimas nepasiekia *pasaulio* tikrovės: Plotino mąstyme pasaulis virsta Dievo kauke. Apipavidalinimas kaip dieviškasis pasaulio kildinimas nepasiekia *Dievo* tikrovės: Platono mąstyme Dievas virsta kultūrininko pamėgdžiotoju. Pirmuoju atveju ontologinis dievybės vyksmas nuslegia kosmologinės srities tikrenybę ir sunaikina jos vertę. Antruoju atveju kosmologinis dievybės veikimas nepakyla į ontologinį aukštį ir sunaikina galop jos pačios buvimą. Iš šių dviejų negalimybių plaukia būtina išvada: jeigu pasaulis negali būti nei Dievo gimdinys, nei Dievo žiedinys, tai jis gali būti tiktai Dievo kūrinys iš nebūties. Tai paskutinė galimybė, kadangi jokių kitų veiksmų, kurie kildintų ką nors nauja — šalia gimdymo, kultūrinio veikimo ir kūrimo iš nebūties,— nėra ir negali būti[10]. Kartu tai yra ir vienintelė galimybė atskleisti pačiai pa-

saulio pradžiai, neapmąstytai kitų teorijų: kūrimo iš nebūties idėjoje pasaulis turi *absoliutinę* pradžią, nes kyla iš niekio absoliutinio neiginio prasme.

Tačiau kaip tik čia ir susiduriame su priekaištais, kreipiamais į kūrimo idėją ir siekiančiais atgrėsti mus nuo filosofinio šios idėjos apmąstymo: 1) kūrimo iš nebūties idėja yra biblinės kilmės ir todėl esanti ne filosofinė, o teologinė; 2) kūrimas iš nebūties yra žmogiškajam mąstymui iš viso neprieinamas. Pirmasis priekaištas yra *metodinis:* jis norėtų, kad kūrimas iš nebūties būtų tik religiškai tikimas, o ne filosofiškai mąstomas. Antrasis priekaištas yra *gnoseologinis:* kūrimą iš nebūties jis laiko „prasimanytu klausimu — Scheinproblem" (R. Carnap), vadinasi, tokiu, kuris iš viso negali būti patikrinamas jokiomis mums prieinamomis priemonėmis ir kurį todėl kelti nėra jokios prasmės. Jeigu šie priekaištai iš tikro būtų pagrįsti, jie paverstų kūrimo idėją svetimkūniu religijos filosofijoje, sužlugdydami Dievo Kūrėjo sampratą, mūsų laikomą vienintele tikrojo Dievo, o tuo pačiu ir tikrojo su juo santykio arba religijos samprata. Šią gi sampratą sužlugdžius, religijos filosofija netektų kritiškai pateisinamo objekto, be kurio religijos svarstymas būtų tik psichologinė ar sociologinė, bet nieku būdu nebe ontologinė sklaida. Štai kodėl mums ir tenka galynėtis su minėtais priekaištais, mėginant atskleisti jų vertę.

Kūrimo iš nebūties idėja yra vienas iš Biblijos turinio sandų: tuo niekas ir niekad nėra abejojęs. Religijos filosofijai yra visiškai vis tiek, ar izraelitai savo religijoje yra šią idėją turėję iš pat pradžių, ar ją yra įėmę į savąjį „Credo", besiaiškindami savo istoriją kaip Dievo ir jų tautos sandorą [11]. Kiekvienu atveju Senasis Testamentas alsuote alsuoja Dievo Kūrėjo pergyvenimu. Ir Pradžios knygos teikiamas pasaulio atsiradimo vaizdas (plg. *Pr 1, 1—30*), ir pasaulio santykis su Dievu psalmėse (plg. *Ps 18, 91, 92, 103, 148*) ar Jobo knygoje (plg. *38—41*) aiškiai liudija Dievą Kūrėją, kuris savarankiškai kildina pasaulį ir jį valdo. Tiesa, kai kuriose Senojo Testamento knygose, aprašytose graikų filosofijos įtakoje (pvz., Patarlių knyga, Išminties knyga, Jėzaus Siracho knyga), kuriančioji Dievo išmintis yra vadinama „visatos menininke" *(Išm 7, 21)*, turinčia savo veikloje platoniškojo demiurgo bruožų (plg. *Pat 8, 22—23*). Užtat visu svarumu iškyla Dievas kaip Kūrėjas iš nebūties antrojoje Makabiejų knygoje, kurioje aiškiai pabrėžiama, kad visa — ir dangų, ir žemę,

ir žmonių giminę—„Dievas yra iš niekio padaręs" (*2 Mak 7, 28*). Naujasis Testamentas atsiremia į šią Dievo Kūrėjo sampratą kaip savaime aiškią, visur ją naudoja, įjungdamas į ją ir Kristų kaip įsikūnijusį Logos (plg. *Kol 1, 16*). Šisai kuriamasis Dievo veikimas yra laikomas net pagrindu pažinti jo buvimui bei jo galybei: „iš jo kūrinių" (*Rom 1, 20*). Taigi nuo pat pirmųjų Biblijos žodžių „pradžioje Dievas sukūrė dangų ir žemę" (*Pr 1, 1*) ligi galutinio nurodymo, kad jis tai padarė per Kristų ir Kristui—„per jį ir jam" (*Kol 1, 16*) — ištisai eina viena ir ta pati mintis: Dievas yra pasaulio autorius kūrimo iš nebūties prasme. Biblinė šios minties kilmė Vakarų mąstymo akiratyje yra neabejotina.

Ką betgi visa tai reiškia filosofijai? Būti tai ar kitai minčiai biblinės kilmės reiškia du dalyku: 1) buvoti Biblijos knygose kaip rašytiniuose šaltiniuose ir 2) būti Dievo apreikštai kaip tikėjimo tiesai. Pirmasis dalykas yra prieinamas kiekvienam žmogiškojo pažinimo būdui: kalbiniam, literatūriniam, istoriniam, sociologiniam, taigi ir filosofiniam, nes Biblijos knygos turi savą tekstą, savą dėstymo lytį, ne sykį net žinomą autorių; jos yra kilusios tam tikrą metą, tam tikroje geografinėje erdvėje, tam tikroje dvasinėje kultūroje bei tam tikroje tautoje. Todėl ir jų idėjos yra išreikštos žmogui prieinamu bei suvokiamu pavidalu: istoriniu aprašymu, poetiniu vaizdu, prasminiu palyginimu. Visos šios knygos yra mums atviros kaip ir kiti istorinio žmonijos gyvenimo šaltiniai. Jeigu tad jose yra randama kūrimo iš nebūties idėja, tai filosofija žiūri į šią idėją kaip ir į visas kitas istorines idėjas; ji visiškai teisėtai laiko ją vienu iš atsakymų į religijų įsitikinimą, kad pasaulis yra kilęs Dievo veikimu. Nuosekliai tad filosofija gretina šią idėją su kitais atsakymais ir tiria metafizinį jos svorį. Šiuo atžvilgiu kūrimo iš nebūties idėja filosofijai stovi toje pačioje plotmėje, kaip ir emanacijos ar demiurgo idėjos. Ar ji yra šioms tolygi ir metafiziškai? Tai klausimas, į kurį atsakyti filosofija kaip tik ir imasi. Tuo būdu kūrimo iš nebūties idėja savaime patenka į filosofinio apmąstymo sritį. Biblinė jos kilmė jos iš filosofijos ne tik neišskiria, bet priešingai, į filosofiją ją įtraukia, kaip kad, *sakysime*, psalmių buvimas Biblijoje įtraukia jas į izraelinės lyrikos istoriją bei kritiką. Biblija *juk* stovi ne *šalia istorinio* žmonijos kelio, o yra kaip tik vienas šio kelio tarpsnis. Todėl ir idėjinis jos turinys *nėra šalia žmogaus pažinimo*.

Kodėl tad filosofija neprivalėtų ar negalėtų šiuo turiniu domėtis ir klausti metafizinės jo vertės?

Be abejo, izraelitai ir krikščionys laikė ir tebelaiko kūrimo iš nebūties idėją apreikšta tiesa: tai yra jų tikėjimo objektas. Tačiau tikėjimas, kaip aiškinomės jau aukščiau (plg. Įv. 5b), nė kiek neįtaigauja gnoseologinio šios idėjos pobūdžio, kuris visa savo sąranga yra žmogiškasis, vadinasi, palenktas žmogiškajai logikai ir todėl atviras metafizinei sklaidai. Filosofija nesiima spręsti, ar kūrimo iš nebūties idėja yra dieviškosios kilmės. Ji tik klausia, kiek ši idėja yra pateisinama metafiziškai ryšium su pasaulio ir Dievo santykiu. Tarti tad, esą kūrimo iš nebūties idėja yra biblinės kilmės, reiškia kalbėti dviprasmiškai: tai nurodyti į *istorinį* šios idėjos šaltinį, palenktą filosofiniam pažinimui, ir kartu į *dieviškąjį* tos pačios idėjos šaltinį, palenktą religiniam tikėjimui. Atskleidus betgi šį dviprasmiškumą, biblinė kūrimo iš nebūties idėja pasirodo esanti savo turiniu kaip tik iškilnus filosofijos objektas, nė kiek nekliudomas būti sykiu ir tikėjimo objektu. Kūrimo iš nebūties idėjoje filosofija iš tikro susitinka su teologija, tačiau ne tuo pačiu atžvilgiu, todėl viena kitos nė neneigia. Dar daugiau: tik perėjusi per metafizikos teismą, kalbant anksčiau minėtais C. Tresmontant'o žodžiais, ši idėja tampa atvira laisvam apsisprendimui tikėti dieviškąja jos kilme.

Iš kitos betgi pusės, reikia pabrėžti, kad kūrimo iš nebūties idėja nėra skirtinai biblinė, kaip kad yra buvę manyta anksčiau, kol religijų istorijos mokslas yra buvęs dar tik vystykluose. Arčiau susipažinus su Azijos ir Afrikos religijomis, pasirodė, kad ši idėja yra randama ir ne vienoje iš jų. Sakysime, senojoje indų religijoje, pasak F. Heilerio, pasaulis yra kuriamas iš nebūties dievybės žodžiu, jos auka ar giesme[12]. Ir V. Bagdanavičius cituoja šiuo atžvilgiu būdingą pirmosios upanišadų knygos sakinį: „Pradžioje nebuvo nieko, visiškai nieko“ [13]; buvusi tik Mirtis, kuri „garbinimo keliu“ — turbūt ana Heilerio minima giesme — sukūrusi pasaulį (t. p.). Dar ryškiau kūrimo iš nebūties idėja išnyra Afrikos religijose. J. S. Mbiti, Ugandos universiteto profesorius, aprašinėdamas tąsias Afrikos religijas, kurios „nėra buvusios nei Krikščionybės, nei Islamo įtakoje“ (p. VII), teigia: „Visoje Afrikoje pasaulis yra pripažįstamas kaip didžiausias Dievo veikalas... Apskritai tikima, kad nebuvo nieko, kol Viešpats nebuvo pasaulio sukūręs. Tai reiškia, kad pir-

mykštis kūrimo veiksmas buvo kūrimas iš niekio, nors vėliau Dievas ir naudojęsis kitais daiktais savai kūrybinei veiklai pratęsti. Ši kūrimo *ex nihilo* sąvoka yra randama nuerių, Ruandos, Šona religijose; atidžiau patyrinėjus kitų tautų religijas, tikriausiai ši sąvoka irgi būtų atskleista jų kosmologijose"[14]. Tuo būdu religijų istorija atitiesia pažiūrą, esą šalia biblinio apreiškimo Dievo ir pasaulio santykis yra suvokiamas tik arba monistiškai, arba dualistiškai (*M.* Schmausas). Greičiausiai *kūrimo iš nebūties* idėja yra buvusi pirmykštis ir bendras žmonijos įsitikinimas, tik vėliau pridengtas bei aptemdytas įvairiais mitiniais įvaizdžiais. „Būties pradžia,— prasmingai pastebi V. Bagdanavičius,— yra toks klausimas, kuris nepaliauja dominęs jokio mąstančio žmogaus"[15]. Tos pačios pažiūros yra ir M. Scheleris. Nors kūrimą iš nebūties jis ir laiko mitu, vis dėlto pripažįsta, kad „šis mitas yra galingesnis ir *labiau* perskverbiąs visus *žmones*, negu *paprastai manoma*"[16]. Ir iš tikro, jeigu visose religijose vyrauja įsitikinimas, kad pasaulis yra Dievo padaras, tai klausimas, kas yra šio padaro pradžia: *šis tas* ar *niekis,* pasidaro neišvengiamas savaime. O kūrimas iš nebūties ir yra atsakymas, atremtas į antrąjį šios dvijulės narį: niekis.

Šis atsakymas veda mus į tolimesnį priekaištą, būtent: kūrimo iš nebūties idėja yra žmogaus mąstymui iš viso neprieinama. Griežčiausias tokio teiginio šalininkas yra E. Brunneris. „Kūrimas ir Dievas Kūrėjas,— rašo jis,— yra jokie teoriniai (Theōrēmē), jokie filosofiniai (Philosophoumena), jokie mitiniai (Mithologoumena) teiginiai. Griežtas mąstytojas žino, kad kol apskritai mąstoma, tol negali būti kalbos apie kūrimą ir Kūrėją. Kūrimas ir asmeninis Dievas reiškia mąstymo ribą. Pasiekti juos mąstymo keliu yra contradictio in adjecto (prieštaravimas savyje,— *Mc.*)"[17]. Kaip pagrindą, kodėl šitaip yra, Brunneris nurodo tiek realizmo, tiek idealizmo negalią išaiškinti tikrovės buvojimą šalia absoliutinės dvasios. „Realizmas niekad nesupranta, kaip tikrovė galėtų kilti iš dvasios arba valios; idealizmas niekad nesupranta, kaip galėtų buvoti iš dvasios kilusi „tikra" tikrovė" (t. p.). Tai reiškia: jeigu absoliutinė dvasia arba Dievas yra valia, tai esą nesuprantama, kaip ši valia įgalinanti tikrovę šalia savęs. Juk realizmas kaip gnoseologija visados ieškąs priežasties, iš kurios kylanti pasėka. Betgi absoliutinė valia nesanti jokia priežastis metafizine prasme: ji tarianti, ir įvykstą tai, ką tarianti, kad įvyktų: „Fiat lux, et lux facta est" *(Pr*

I, 3). Dievo tarimas ir tikrovės kilimas anaiptol nesą susieti su priežasties ir pasėkos ryšiu, nes nebūtis nėra objektas, į kurį kryptų Dievo žodis ir jį įtaigautų, kaip tai mėgina pasiekti žmogiškasis magijos žodis gamtos atžvilgiu. Užtat realistinė gnoseologija, reikalaujanti priežasties bet kokiam kilimui, ir nežinanti, Brunnerio pažiūra, ką veikti su šiuo Dievo valios žodžiu.

Tas pat esą ir su idealizmu. Jeigu idealizmas teigiąs, kad pati tikrovė esanti absoliutinė dvasia, tik buvojanti sau *pačiai priešinga būsena* (*Anderssein*), *tai čia* irgi tuoj pat klausiame, kas gi yra tasai savęs paties neigimas, jeigu jis pajėgia absoliutinę dvasią paversti mūsų regima tikrove. Tačiau nei realizmas, nei idealizmas jam keliamų klausimų neatsako ir tuo pačiu kūrimo iš nebūties nepasiekia. Štai kodėl, pasak Brunnerio, „Aristotelio mokslas (Brunneris jį laiko realizmo provaizdžiu.— *Mc.*) nepažįsta nei asmeninio Dievo, nei creatio ex nihilo" (p. 41). Juo mažiau apie kūrimą iš nebūties galima kalbėti Hegelio sistemoje, šiame idealizmo provaizdyje. Kūrimas tad esąs ir lieką s „tikras mąstymo papiktinimas" (p. 40), „ir kur filosofija savos galios rėmuose savinasi kūrimo idėją, ten visados nukenčia jos abi" (t. p.).

Maždaug tokių pat pažiūrų randame ir katalikų teologų mąstyme. Sakysime, L. Scheffczykas teigia, esą „*žmogaus protas gali kūrimo idėją pasiekti bei prileisti kaip* ribą, tačiau vargu ar jis savo paties pastangomis pajėgtų šią ribą peržengti ir pakilti ligi vidinės kūrybinio, niekam neprilygstamo veiksmo esmės"[18]. Tą patį girdime ir J. G. Deningerio žodžiuose: „Kūrimo idėja arba, teologiškai kalbant, kūrimo paslaptis nesiduoda galutinai suimama į sąvokas" (p. 72), nors „ją geriau suprasti bei išreikšti ir nėra žaisti tik žodžiais" [19]. Tiesa, katalikų teologai — tai jaučiame ir Scheffczyko, ir Deningerio posakiuose — nėra tokie greiti, kaip protestantai, neigti filosofinį kūrimo iš nebūties pažinimą. Turėdami prieš akis jų pačių įsitikinimą, kad prigimtuoju protu (lumine naturali) galima pažadinti Dievo *buvimą,* jie sunkiai gali atmesti galimybę tuo pačiu prigimtuoju protu pažinti ir Dievo *kūrimą,* kadangi šiedu dalykai yra esmiškai susiję vienas su kitu: pažinti Dievą galima tik kaip kūrėją, o Dievą Kūrėją metafiziškai pateisinti galima tik kaip kūrėją iš nebūties, jokiu būdu ne kaip platoniškąjį demiurgą. Todėl kai kurie iš katalikų teologų, pvz., J. M. Scheebenas ir M. Schmausas, sekdami Tomu Akviniečiu ir mano,

esą Dievo buvimo pažinimas logine būtinybe įima į save ir kūrimo iš nebūties pažinimą. Betgi naujausios katalikų teologijos atstovai labiau linksta į protestantiškąjį kūrimo iš nebūties kaip filosofiškai neprieinamos idėjos dorojimą[20]. Kaip tad žiūrėti į šį teologiškai nuspalvintą nepasitikėjimą žmogiškuoju pažinimu kūrimo iš nebūties atžvilgiu?

Kūrimas iš nebūties būtų žmogiškajam mąstymui savaime neprieinamas, jeigu jis būtų loginė negalimybė, vadinasi, tokia sąvoka, kurios vienas sandas savimi pačiu neigtų kitą sandą, pvz., karštas šaltis, medinė geležis... Tačiau kūrimas ir nebūtis kaip tik nėra tokie vienas kitą neigiantieji loginiai sandai. Priešingai, kūrimas kaip naujo daikto kildinimas reikalauja nebūties, nes daiktas yra tiek naujas, kiek jo anksčiau nebuvo. Išvysčius gi šį „nebuvo" ligi absoliutinio laipsnio, savaime atsiduriame nebūtyje: absoliučiai naujas daiktas gali kilti tik iš absoliutaus „nebuvo" arba iš nebūties. Tačiau absoliučiai naujo daikto sąvoka nėra joks prieštaravimas. Tuo pačiu nėra prieštaravimas nė kūrimo iš nebūties sąvoka. Nuosekliai tad, klausiant pasaulio pradžios, yra visiškai logiška mąstyti šią pradžią kaip absoliutinę ir tuo pačiu mąstyti pasaulį kaip kilusį iš nebūties dieviškuoju veiksmu. Šia prasme žmogiškasis mąstymas visiškai pajėgia kūrimą *iš nebūties pasiekti, būtent kaip filosofinį atsakymą* į religinį įsitikinimą, esą pasaulis yra kilęs iš Dievo. Palygintas gi su kitais atsakymais — emanacijos ir demiurgo teorijomis,— kūrimas iš nebūties pasirodo esąs metafiziškai daug tvirtesnis bei įtikinamesnis negu anieji, kadangi jis vienintelis išaiškina (apie tai kiek vėliau) pasaulio kaip autentinės tikrovės buvojimą kartu su Dievu kaip absoliutu, nevirstant šiai tikrovei nei Dievo kauke kaip monizme, nei neaprėžiant Dievo būties kaip dualizme.

Užtat ir nėra galima įžvelgti tikro pagrindo, kodėl mąstymo pastanga pasiekti kūrimą iš nebūties ir jį metafiziškai pasklaidyti turėtų būti „contradictio in adjecto", kaip tai tvirtina Brunneris. Nes nurodymas, kad nei realizmas Aristotelio mąstyme, nei idealizmas Hegelio mąstyme nėra kūrimo iš nebūties priėjęs, yra ne mąstymo negalios pagrindimas, o tik istorinė tikrenybė, išaiškinama tuo, kad Aristotelio mąstymas buvo įsišaknijęs dualizme: jam buvoja be pradžios tiek pirminė medžiaga, tiek dievybė, o Hegelio — monizme: jam buvoja tik viena vienintelė absoliutinė dvasia dialektinėse savo būsenose. Abie-

juose šiuose mąstymo provaizdžiuose absoliutinės pasaulio pradžios klausimas iš viso nekyla, kadangi negali kilti: paties šio mąstymo prielaidos padaro tokį klausimą beprasmį. Kas amžinai buvoja — vis tiek ar tai būtų vienas, ar du pradmenys — negali būti klausiamas savos pradžios atžvilgiu. Jeigu tačiau mąstome ne Aristotelio ir ne Hegelio kategorijų rėmuose, tuomet absoliutinės pasaulio pradžios klausimas kyla savaime, o vienintelis metafiziškai pateisinamas į jį atsakymas ir yra kūrimas iš nebūties.

Antroji šio priekaišto pusė liečia gnoseologinį kūrimo iš nebūties gylį, būtent: ar žmogiškasis pažinimas įstengia aprėpti bei išsemti dieviškojo kūrimo veiksmą. Abejonė, kad jis tai įstengtų, kaip tik ir girdėti minėtuose Scheffczyko ir Deningerio žodžiuose, kuriais jie, tiesa, pripažįsta protui galimybę pasiekti kūrimą kaip mąstymo ribą, tačiau neigia, kad mąstymas galėtų šią ribą peržengti suimdamas kūrybinio veiksmo esmę į sąvokas. Ši abejonė gali būti visiškai pateisinta, tačiau ne todėl, kad ji liestų dieviškąjį kūrimą skirtinai, bet todėl, kad ji nusako kiekvieno laisvo veiksmo pažinimą apskritai: *ligi galo mes pažįstame tik tai, kas kyla iš būtinybės.* Kadangi būtinybė veikia dėsningai, tai, pažinę jos dėsnius,— dėsnis visados yra galimas pažinti; kitaip jis nebūtų dėsnis ir nebūtų suvokiamas kaip dėsnis,— mes tuo pačiu pažįstame, kaip jie veikia ir kas iš jų veikimo kyla. Gamtos pažinimas ir gamtamokslio pažintys kaip tik ir remiasi šia gnoseologine savybe. Ja remiasi kiekvieno mokslo pažanga. Tačiau tai, kas kyla iš laisvės, yra ir lieka savo esme anapus mūsų pažinimo, nes pažinimas, pats būdamas dėsningas, negali perskverbti laisvės, kuri yra nedėsninga. Užtat laisvė gnoseologiškai gali būti nusakoma tik neigiamuoju būdu, vadinasi, kas ji nėra. Teigiamas jos nusakymas reikštų dėsningos jos sąrangos atskleidimą ir tuo pačiu jos paneigimą, nes „dėsninga laisvė" yra prieštaravimas. Nuosekliai tad, kur ir kiek laisvė apsprendžia veikimą ar veikalą, ten ir tiek mūsų mąstymas atsidaužia į savo ribą. *Laisvės mokslo nėra.* Todėl nėra nė pažangos ten, kur laisvė yra apsprendžiamasis veiksnys.

Bet tai tinka ne tik dieviškajai, bet ir žmogiškajai laisvei. Niekas nėra, sakysime, pakilęs ligi estetinės kūrybos esmės ir išsėmęs ją sąvokomis; niekas nėra suėmęs į kokią nors sąvoką dorinio veiksmo esmės; niekas nėra nusakęs sąvokiškai tikėjimo esmės, nes visų šių veiksmų šaltinis yra laisvė. Suvokti juos ligi galo būtų galima tik

tuo atveju, jeigu jie vyktų pagal tam tikrus dėsnius. Tuomet, pažinus šiuos dėsnius, būtų galima jų valdomus veiksmus pakartoti bei ištirti. Tuomet būtų galima išmokti būti poetu, dorovininku ir net šventuoju — taip lygiai, kaip galima išmokti būti fiziku, biologu, mediku. Todėl nėra nė kiek nuostabu, kad ir dieviškasis kūrimas, būdamas esmiškai laisvas veiksmas — tuo niekas neabejoja — sava gelme išsprūsta iš mūsojo pažinimo rėmų. Jis išsprūsta tuo labiau, kadangi dieviškasis kūrimas vyksta grynos laisvės erdvėje, tuo tarpu laisvi mūsų veiksmai, kaip matysime vėliau, kalbėdami apie laisvę kaip kūriniškąjį atoliepį žmogaus būtybėje, gali reikštis tik būtinybės erdvėje ir todėl gali būti pažinti bent tiek, kiek jie yra būtinybės sąlygojami, kad galėtų būti regimai vykdomi.

Ir vis dėlto teisus yra Deningeris sakydamas, kad stengtis geriau pažinti kūrimo iš nebūties idėją „nėra tik žaisti žodžiais" (t. p.). Kaip žmogiškosios, taip ir dieviškosios laisvės kūrybiniai veiksmai virsta juk regimybe, vadinasi, tam tikrais *veikalais,* nešamais jau būtinybės: būtinybė sudaro laisvei kūną; laisvė įsikūnija būtinybėje. Ir taip yra ne tik su žmogaus kūriniais; taip yra ir su pasauliu kaip Dievo kūriniu. Ir štai sklaidydami šią būtinybę kaip laisvės regimybę bei nešėją, mes atsekame *kelią,* kuriuo laisvė tapo kūnu; mes pažįstame *prielaidas,* kurios sąlygoja laisvę, kad ji pajėgtų įsikūnyti; mes suvokiame kūrėjo *būseną,* kuri įgalina jį padaryti savo laisvę regimą. Be abejo, mes negalime šioje sklaidoje rasti *galo,* kadangi laisvė galo neturi: ji yra beribė ir bedugnė: Todėl iš jos kilęs veikalas, nors ir nešamas bei reiškiamas būtinybės, buvoja vis dėlto kaip neaprėžtybė, tuo skirdamasis nuo būtinybės padaro kaip aprėžtojo iš esmės. Tuo tarpu neaprėžtybė savaime negali būti pažinta ligi gelmių, kadangi ji tokių gelmių užbaigos prasme neturi. Bet jau pati mąstymo įžvalga, kad kūrimo plotmėje jis negali eiti ligi galo, yra didžiulis filosofijos laimėjimas. Štai kodėl gnoseologinė kūrimo idėjos neaprėpiamybė anaiptol nėra kliūtis filosofiškai apmąstyti šią idėją. Noras gnoseologinį „eiti ligi galo" padaryti mastu tam ar kitam filosofijos objektui yra ne kas kita, kaip gamtamokslio perkėla į dvasios pažinimą; perkėla neteisėta, nes sujaukianti būtinybę, kuri valdo gamtos plotmę, su laisve, kuri valdo dvasios sritį.

Abu tad priekaištai, kaip matome, nėra tiek svarūs, jog pajėgtų *kūrimo iš nebūties idėjai paneigti filosofinį*

pobūdį ir perkelti ją į teologijos plotmę. Šių priekaištų šalininkai nepastebi, kad teologinis kūrimo idėjos svarstymas be metafizinio jos apmąstymo yra iš viso neįmanomas. Teologija juk neturi savų pažinimo priemonių, kadangi tikėjimo apsisprendimas už to ar kito dalyko tiesą liečia tik šios tiesos tikrybę (factum), bet ne jos sąrangą savyje. *Tikėjimas tik taria, **kad** tai yra tiesa*, bet jis netaria, ***kas*** yra ši tiesa. Atskleisti gi apreikštosios tiesos turinį yra jau filosofinio apmąstymo uždavinys. Štai kodėl teologija, palyginta su filosofija, nė neturi gnoseologinės pirmenybės. Atvirkščiai, teologija pačia savo eiga galop įteka į filosofiją, kad šiosios priemonėmis išskleistų tai, ką tikėjimas yra priėmęs kaip tiesą. Be tokio filosofinio išskleidimo tikėjimo tiesa niekad neperžengtų pirmykštės savo būklės, o tokio išskleidimo atsisakius, ji atkristų atgal į šią pirmykštę būklę. Čia slypi prasmė St. Šalkauskio minties: barbariškoje tautoje ir religija yra barbariška. Kitaip tariant, *nemąstantis tikintysis yra prietarininkas.* Užtat kūrimo iš nebūties idėja, jeigu ji tikėjimo ir yra priimama kaip Dievo apreikštoji tiesa, ne tik kad neužsisklendžia nuo filosofinio apmąstymo, bet tiesiog tokio apmąstymo šaukiasi, kad iškeltų aikštėn ontologinį savo svorį, be kurio ji būtų arba tik pamaldi mintis tikintiesiems, arba tik mitas netikintiesiems, kiekvienu atveju nepajėgi nešti religijos filosofijos statinio.

2. ONTOLOGINĖS KŪRIMO PRIELAIDOS

Kūrimo iš nebūties idėja sudaro ištisą ontologiją, kurios vidurkyje tačiau stovi ne laikina pasaulio pradžia, kaip paprastai manoma, o būtinis jo kilimas arba paties buvimo grindimas, vadinasi, nesiliaujanti pasaulio pradmė. Laikinos pasaulio pradžios pabrėžimas jau yra savotiškas šios idėjos suseklinimas, perkeliant ją iš ontologinės *plotmės į kosmologinę ir* svarstant ją laiko matmenyje. Tuo tarpu nėra jokio loginio prieštaravimo, kad pasaulis laikinos pradžios galėtų ir neturėti: šios pažiūros buvo Tomas Akvinietis [21], o ypatingai jo amžininkas Boecijus iš Dacijos, teigęs ne tik pasaulio amžinumo galimybę, bet net ir jo tikrybę [22]. Remdamasis pačių krikščionių įsitikinimu, kad pasaulis kaip būtybė yra amžinas *ateities* atžvilgiu, Boecijus nuosekliai tvirtino, esą ta pati jėga (virtus), kuri gali išlaikyti ką nors amžinai ateities atžvilgiu

(in futuro), gali tai išlaikyti amžinai ir praeities atžvilgiu (in praeterito, p. 35—36). Vis dėlto jeigu pasaulis ir amžinai buvotų visų laiko matmenų atžvilgiu, tai tas *anaiptol dar nereikštų*, kad jo buvimas būtų nepagrįstas; tai tik reikštų, kad šio buvimo grindimas vyksta neperkeliant paties grindimo į laiko matmenį ir tuo būdu neteikiant jam nei laikinos pradžios, nei laikinos pabaigos. Štai kodėl kūrimo iš nebūties idėjoje pagrindinis dalykas yra ne pasaulio buvimo siejimas su laiku, o pats jo buvimo grindimas. Užtat mums dabar ir tenka kiek arčiau įsižiūrėti į šį buvimo grindimą, visų pirma atskleidžiant ontologines jo prielaidas, ant kurių jis rymo ir kurios jį įgalina.

a. Nebūtis kaip kūrimo erdvė

Pats pirmasis klausimas, kuris kyla ryšium su kūrimu iš nebūties, yra jo galimybė apskritai. Ar kūrimas iš nebūties kaip būtybės grindimas jos buvime iš viso yra galimas? Kasdieninė sąmonė tuoj pat atskuba su atsakymu: kodėl ne? Juk Dievas yra visagalis! Tačiau mūsų klausimas liečia ne ontologinę Dievo visagalybę, bet loginę kūrimo sąvokos sąrangą. Kitaip tariant, šiuo klausimu norime patirti, ar kūrimas iš nebūties nėra prieštaravimas, nes kas yra prieštaravimas logiškai, tas yra negalimybė ontologiškai, nenuveikiama nė Dievo visagalybės. Nes prieštaros kūrimas reikštų kartu ir jos naikinimą. Tuo pačiu veiksmu, kuriuo Dievas grįstų prieštarą jos buvime, jis kartu ir atšauktų šį grindimą, kadangi prieštara yra teigimo ir neigimo vienybė. Vykdant prieštarą ontologiškai, reiktų tad vykdyti šią vienybę: kuriamasis teigimas turėtų būti sykiu ir naikinamasis neigimas, kas kaip tik ir nekildintų jokios pasekmės. Negalimybė buvoti prieštarai glūdi tad ne Dievo negalioje, o pačioje prieštaros sąrangoje. Užtat klausdami, ar kūrimas iš nebūties yra galimas, mes kaip tik ir norime patirti, ar kūrimo iš nebūties idėjoje nėra tokių sandų, kurie teigtų ir neigtų tą patį tuo pačiu atžvilgiu, padarydami šios idėjos įvykdymą ontologiškai neįmanomą nė pačiam Dievui.

Tačiau kodėl mes šį klausimą keliame? Ar esama pagrindo manyti, kad kūrimo iš nebūties idėja galėtų būti prieštaravimas savyje? Sklaidydami priekaištus šiai idėjai, minėjome, kad kūrimas iš nebūties kaip naujo daikto kilimas nėra jokia prieštara: absoliučiai naujas daiktas

gali kilti tik iš nebūties. Taip pat jau minėjome, kad kūrimo iš nebūties idėja yra atsakymas į Dievo ir pasaulio sambūvį, suvokiant šį kaip kūrėjo ir kūrinio santykį. Ir ši samprata nėra jokia prieštara, nes kūrėjo sąvoka reikalauja kūrinio sąvokos ir atvirkščiai: kūrėjas ir kūrinys negali būti mąstomi vienas be kito. Kūrimo iš nebūties idėjoje slypi betgi dar vienas atžvilgis, būtent: *santykis tarp absoliutybės ir reliatyvybės*, nes Dievas pasauliui yra ne tik jo autorius, bet ir absoliutas, vadinasi, pilnybė savyje (plg. I, 4d). Taip pat ir pasaulis yra Dievui ne tik jo veikalas, bet ir reliatyvybė, vadinasi, aprėžtybė savyje. Užtat čia pat ir kyla klausimas: kaip yra įmanomas sambūvis tarp visa apimančio absoliuto ir visokeriopo baigtinio pasaulio? Ar įmanoma ontologinė erdvė, kurioje pasaulis kaip baigtybė galėtų tikroviškai buvoti neįčiulpiamas absoliuto kaip pilnybės ir nevirsdamas absoliutui riba, kas paneigtų jį patį, nes absoliutas ribos turėti negali? Ar posakis „absoliutas ir pasaulis" nėra toks pat logiškai ydingas, kaip ir posakis „kūnas ir koja"? Štai klausimo, ar kūrimas iš nebūties apskritai yra galimas, tikroji prasmė; klausimo, kuris ir yra pažadinęs monizmo bei dualizmo ontologijas.

Abi šios ontologijos remiasi prielaida, esą absoliutybė ir reliatyvybė negalinčios buvoti kartu kaip tikrovės. Tuomet, be abejo, belieka teigti, kad arba reliatyvybė esanti absoliuto tęsinys jo ištakų pavidalu (monizmas), arba ji pati esanti antrasis absoliutas, buvojąs nepriklausomai nuo pirmojo (dualizmas). Tačiau dviejų absoliutų buvojimas yra logiškai neįmanomas, kadangi jau pati sąvoka „du" reiškia aprėžtybę, vadinasi, pilnybės paneigimą kiekvienam: kitaip jie nebūtų „du". Šia prasme Plotinas teisingai įžvelgė, kad pilnybė gali būti tik vienis. Abi šios ontologijos teikia aiškią persvarą absoliutui ir tuo pačiu nutikrovina pasaulį kaip reliatyvybę. Jeigu tad norime išgelbėti pasaulio tikroviškumą, nepaversdami jo absoliuto išvaizda ar būsena, turime parodyti, kad kūrimo iš nebūties idėja, pasisiūlanti suvesti sambūvin absoliutybę su reliatyvybe, nenaikina nė vienos jų autentiškumo ir nėra slaptas prieštaravimas, o logiškai pateisinama bei priimtina sąvoka. *Kūrimo iš nebūties galimybė yra giliausia prasme pasaulio kaip reliatyvios tikrovės galimybė. Pateisinti kūrimą iš nebūties reiškia apginti pasaulį jo tikrovėje.*

Kūrimo iš nebūties idėja nėra tad, kaip iš sykio galėtų atrodyti, kažkokia tuščia atotrauka, tik be reikalo

varginanti mūsų protą; priešingai, ji yra tikroji ir vienintelė *kosmodicėja*, vadinasi, pasaulio tikrovės — jo vertės bei jo prasmės — pateisinimas, nes pateisinti reikia ne tik Dievą pasaulio akivaizdoje (teodicėja), bet ir pasaulį Dievo akivaizdoje. Teodicėja yra Dievo pateisinimas pasaulyje esančio blogio atžvilgiu, kuris kėsinasi paneigti Dievą kaip meilę; kosmodicėja yra pasaulio pateisinimas Dievo atžvilgiu, kuris savo gėriu kėsinasi užgožti pasaulį kaip vertybę. Dažnoje religijoje — net ir ne vienoje Krikščionybės atšakoje — glūdinti atgrasa pasauliui kaip tik ir remiasi dažniausiai monistine Dievo bei pasaulio sambūvio samprata, kurioje pasaulis kaip tikrovė pasirodo esąs tik šešėlis, nešvarybė, kliūtis, tamsa. Kūrimo iš nebūties sklaida atitiesia šį iškreiptą absoliuto santykį su pasauliu *kaip reliatyvybe*, *įgydama tuo religinį ir net* dorinį pobūdį, nes religijai yra anaiptol ne vis tiek, kaip pasaulis yra pergyvenamas ir kokį santykį mezga su juo žmogus, dalyvaudamas santykyje su Dievu. Jei santykis su Dievu virsta santykio su pasauliu neigiamybe, jis galop sunaikina ir patį save, kadangi tokiu atveju žmogus pergyvena Dievo ir pasaulio sambūvį — tegu dažnai ir nesąmoningai — monistine prasme. Monizme gi jokios religijos būti negali. Štai čia ir glūdi kūrimo iš nebūties reikšmė religijos filosofijai.

Reliatyvybė, būdama absoliuto priešingybė, nieku būdu negali būti kildinama iš paties absoliuto kaip šaltinio, nes tai reikštų, kad absoliutas savoje ontologinėje sąrangoje slepia savęs paties neiginį ir todėl buvoja kaip prieštara, kas yra aiški beprasmybė. Todėl kiekviena pasaulio kaip Dievo gimdinio, kaip jo spindulio, kaip jo ištakos samprata yra neįmanoma. Absoliutas nėra ontologinė reliatyvybei erdvė, iš kurios pasaulis kiltų ir kurioje jis kaip tikrovė buvotų. Kur tad ieškoti šios erdvės? Jeigu reliatyvybė yra absoliuto priešingybė, tai ji savaime nurodo, kad tasai šaltinis, iš kurio ji kyla, ir toji erdvė, kurioje ji buvoja, tegali būti tai, kas yra *ne*-absoliutas. Nūn *ne*-absoliutas yra tik arba reliatyvybė, arba nebūtis. Tačiau reliatyvybė kaip kilmės šaltinis bei buvojimo erdvė kitai reliatyvybei yra joks atsakymas, kadangi čia pat klausiame toliau: *kas gi yra šaltinis bei erdvė anai pirmajai*, antrajai, trečiajai... reliatyvybei? Negalėdami eiti į begalybę (regresus ad infinitum), turime arba reliatyvybę suabsoliutinti, atsidurdami dualizme, arba reliatyvybės kilmės bei buvojimo erdvės ieškoti nebūtyje, savaime pa-

sukdami į kūrimo iš nebūties kelią. Nebūtis tad yra vienintelė galimybė būti reliatyvybei jos šaltiniu ir erdve. Kitaip tariant, *tik iš nebūties kilusi ir tik nebūtyje buvojanti reliatyvybė arba pasaulis yra įmanomas kaip autentiška tikrovė.* Tik nebūtis įgalina, kad pasaulis nėra nei absoliuto kaukė, nei antrasis absoliutas.

Nebūtis, būdama pati būties stoka, neturi jokios esmės ir jokios būsenos, kurią ji galėtų perteikti būtybei, kylančiai iš jos dieviškuoju veiksmu. Tai yra visai kas kita negu Plotino ontologijoje, kuri pasaulį kildina iš vienio ištakų, būtent iš sielos ir medžiagos susijungimo. Šio susijungimo pasėka arba pasaulis užtat ir yra apspręstas susijungusiųjų sandų — sielos ir medžiagos — sąrangos. Jis neturi tiesioginio sąlyčio su Dievu, nes jo neturi nė siela; jis yra visomis savo apraiškomis blogas, nes medžiaga yra blogis savyje. Mūsasis pasaulis čia aiškiai nešasi savo kilmės šaltinio savybes. Tas pat regėti ir Platono ontologijoje, pasak kurios, pasaulis yra demiurgo žiedinys iš pradinės maišaties pagal idėjas kaip pirmavaizdžius, kurie betgi šios maišaties visiškai nepergali, todėl pasaulio daiktuose atsispindi tik tarsi drumstame vandenyje: pasaulis virsta šešėliu. Tai irgi nevisiškai laimėtos pirmavaizdžių kovos su maišatimi pasėka. Kiekvienoje šioje ontologijoje pasaulis išreiškia tai, *kas nėra jis pats,* nešdamasis su savimi savo šaltinio pobūdį ir būdamas šiojo apsprendžiamas, netekdamas tuo savos tapatybės.

Tuo tarpu kūrimo iš nebūties ontologija šios ydos kaip tik išvengia. Laikydama nebūtį pasaulio kilmės šaltiniu, ji išvaduoja jį iš bet kokio apsprendimo iš anksto (a priori), nes nebūtyje nėra nieko, kas pasaulį kokia nors prasme ar kokiu nors atžvilgiu įtaigautų. Būdama absoliutinis neiginys, nebūtis tuo pačiu yra ir absoliutinė negalia teikti pasauliui ką nors teigiamo, kas jį atitrauktų nuo jo paties. *Iš nebūties kildamas, pasaulis kyla tolygus tik pats sau,* todėl nesąs jokia kaukė ir joks šešėlis, o autentiška tikrovė: „Teesie *šviesa,* ir pasidarė *šviesa*" *(Pr 1, 3);* ne absoliuto atspindys, ne pirmavaizdžio suterštas vaizdas, o *šviesa* kaip šviesa savyje, kaip tikrovė, buvojanti pati savyje; ne reikšmuo, o būtybė. Nebūtis tad yra pati pirmoji ontologinė kūrimo prielaida. Tai vienintelė loginė kategorija, išgelbstinti kūrimą iš prieštaravimo ir tuo įgalinanti jį ontologiškai. Užtat kiekviena ontologija, kuri nebūties nepažįsta, neįstengia pateisinti pasaulio kaip autentiškos tikrovės. Tai pabrėžiame visu įtaigumu, kad

įžvelgtume, kokiu būdu pasauliui kaip reliatyvybei gali būti *laiduotas jo tikroviškumas ir tuo pačiu jo sambūvis* su Dievu kaip absoliutu.

Dėl šios priežasties nebūtis sudaro ne tik ontologijos apskritai, bet ir ontologiškai suprastos religijos filosofijos pradmenį, nes apmąstyti religiją verta tik tuo atveju, kai ji yra santykis tarp Dievo kaip tikrovės ir žmogaus kaip tikrovės. Religijos filosofijai nepakanka tarti, kad Dievas *kuria — šitaip taria ir Platonas; — jai reikia tarti, kad* Dievas *iš nebūties* kuria, kadangi tik šitokio pobūdžio kūrimas apsaugo Dievo veiksmą nuo savos substancijos išsrovenimo ar nuo kažkokio bendro patiesalo žiedimo, o žmogų — nuo absoliuto ištakos ar maišaties žiedinio būsenų. Čia užtat ir pasitvirtina ankstesnis mūsų teiginys, kad kūrimas iš nebūties nėra tik grynai metafizinė, bet kartu ir religinė sąvoka (plg. I, 6c). *Religijos filosofijoje*, kaip ir ontologijoje apskritai, nebūtis reiškia ne kokį nors pirminį patiesalą, ne pradinę medžiagą, ne suskidusį daugį maišaties prasme, vadinasi, ne kokį nors „šį tą", kuris stovėtų pačioje pradžioje ir į kurį kryptų Dievo veiksmas, bet *patį niekį* arba absoliutinį bet kokio „šio to" paneigimą. Dievas kuria ne iš „ko nors", vis tiek kaip šį „ką nors" vadintume, bet *iš niekio kaip pačios būties neiginio*. Žodelis *„iš"* čia nurodo ne kokį nors pradinį objektą, kuris būtų apipavidalinamas ar vienijamas, o *absoliutinę būtybės pradmę*. Niekio kaip absoliutinės nebūties erdvėje kyla ir buvoja tai, kas tariama, kad kiltų ir būtų. Tai ir yra prasmė posakio „kurti iš nebūties".

Nuosekliai tad kiekviena nebūties ar kaip tikrovinės galimybės (potentia realis), ar kaip užuomazgos, ar kaip pradinės maišaties, ar kaip pakrikusio daugio samprata kūrimo mūsąja prasme nepagrindžia, nes kiekvienoje tokioje sampratoje slypi ne absoliutinė būties stoka, o daugiau ar mažiau pridengtas „šis tas". Kūrimo ontologija šiuo atžvilgiu yra labai griežta: nebūtis jai nėra joks būties šešėlis, joks būtybės daigas, bet absoliutinė tuštuma. *Ir štai šioje tuštumoje atsiranda* reliatyvi būtybė kaip esanti savimi pačia. Ji kyla iš niekio, bet ji nėra niekis; ji kyla absoliuto valia, bet ji nėra absoliutas. Pasaulio kilimas ir buvimas yra įrėminti nebūtimi ir absoliutu, sudarydami jam jo buvojimo ribas. Abi šios ribos glūdi anapus pasaulio buvimo, todėl pasaulis *negali* jų peržengti ir virsti arba niekiu, arba absoliutu.

Kad nebūtis kaip būties stoka įgalina pasaulio autentiškumą ir tuo pagrindžia tikrovinį jo sambūvį su Dievu, suprasti nėra sunku. Sunkenybės prasideda, kai klausiame, kaip galima yra *pati nebūtis* — tiek kaip sąvoka, tiek kaip patirtis, tiek kaip ontologinė erdvė.

Nebūties sąvokos sunkenybių jausti jau minėtame (plg. Įv. 5b) Parmenido rašte „Apie gamtą", kuriame deivė pamokanti mąstytoją, esą „nebūties nėra ir tai būtinai nėra; jos tu negali nei pažinti, nei mąstyti" (B2); tiktai „būtybė gali būti mąstoma ir įsivaizduojama" (B6). Tai reiškia: nėra perėjimo iš nebūties į būtį ir atvirkščiai, nes kaip „būtybė yra ir negali nebūti" (B2), taip ir nebūtis: „ko nėra, nėra" (B6), „ir tu niekad nepriversi, kad būtų tai, ko nėra" (B7; plg. B8, 5). Tą patį mūsų dienomis girdime iš P. Teilhard'o de Chardino lūpų, kuriam „grynas niekis yra tuščia sąvoka ir pseudoidėja" [23]. Ilgoje tad filosofijos istorijoje yra išsilaikiusi pažiūra, kad „iš niekio bus tik niekis".

Ir vis dėlto ši pažiūra yra apgauli. Jau Aristotelis yra atkreipęs mūsų dėmesį į tai, kad būtybės sąvoka, nors ir negalima apibrėžti logiškai, kadangi buvimas niekam nėra esmė (ousia), vis dėlto esanti pažinime pirmoji, tačiau *santykinė,* ne daiktinė: „Žodis „būti" ar „nebūti" nenusako jokio daikto" (De interpr. 16b, 22) [24]. Tai svarbus nurodymas, kadangi santykis visados reikalauja dviejų narių. Kas tad yra šie nariai būtybės sąvokoje, jeigu ji yra santykinė? Būtybės sąvoka, būdama bendriausioji, apima visa, apie ką galima tarti, kad yra, išskyrus tai, ko nėra. Kitaip sakant, anasai kitas narys, su kuriuo būtybė būna santykyje, yra ne-būtybė. Tai žinojo jau Augustinas: „Būtybė neturi priešingybės, išskyrus ne-būtybę — esse non habet contrarium nisi nonesse" (De moribus manich. II, 1). Tai kartoja šiandien ir M. Heideggeris: „Tasai visiškai kas kitas būtybei yra ne-būtybė" [25]. Vadinasi, *būtybės savoka savimi pačia krypsta į nebūtį ir kaip santykis ji kuriasi tik buvimo ir nebuvimo priešingybėje.* Jeigu nesuvoktume, kad „nėra", negalėtume suvokti nė, kad „yra". Būtybės buvimas „krinta į akį", vadinasi, pradeda būti apmąstomas tik tada, kai dingsta. Jeigu vaikas niekad nepatirtų, kad motina išeina iš kambario („nėra"), jis niekad nesuvoktų, kad ji kambaryje „yra". Tik nebuvimas atskleidžia buvimą ir tuo įgalina būtybės sąvoką. Užtat

teigiant, esą būtybės sąvoka yra pati pirmoji ir sykiu santykinė, šis pirmumas savaime apima ir nebūtį, taip kad gnoseologiškai pirmoji sąvoka yra tiek būtybė, tiek nebūtybė *kaip santykis*. Tik pirmu žvilgiu atrodo, esą reikia pirmiau būti, kad galėtum nebūti, ir kad todėl niekio sąvoka esanti paskesnė už būtybės sąvoką (J. B. Lotzas). Iš tikro betgi buvimas neturi gnoseologinės pirmenybės prieš nebuvimą, nes lygiai logiškai galime tarti, kad reikia pirmiau nebūti, kad galėtum būti. Vaikas, tiesa, suvokia savo motinos buvimą tuo, kad ji iš kambario išeina (buvimo pirmenybė). Tačiau tas pats vaikas suvokia naujo savo broliuko atsiradimą tuo, kad jo anksčiau nebuvo (nebuvimo pirmenybė). Sąvoka būtis — nebūtis yra iš tikro viena ir ta pati sąvoka, nes tai santykis, kurio narius galime mąstyti tik ryšium vieną su kitu, kadangi jie sąlygoja vienas kitą. Būtybės neigimas (motina dingo iš vaiko akių) pažadina jos buvimo suvokimą. Nebūties neigimas (naujas broliukas atėjo į pasaulį) kildina pačią būtybę ir žadina nuostabą, kodėl būtybė yra, kadangi jos gali nebūti ir iš tikro nebuvo. „Kodėl yra šis tas, o ne greičiau niekis“ (Leibnizas),— štai klausimas, kreipiamas ne į nebūtį, o į būtybę, nes, kaip paaiškina tas pats Leibnizas, „niekis yra paprastesnis ir lengviau pažįstamas negu šis tas“, ir ne tai yra „stebuklų stebuklas“, kad ko nors nėra, bet tai, „kad būtybė yra“ [26].

Nebūties sąvoka yra tad ne tik galima, bet ir būtina kaip antroji būtybės sąvokos pusė. Tiesa, ši pusė yra neigiamoji. Bet kaip tik dėl to ji ir nurodo tikrovinę mūsojo pasaulio sąrangą: *loginio neiginio galimybė atskleidžia ontologinę nebūties galimybę*. Parmenidas, neigdamas šią galimybę, savaime surentė tokį pasaulį, kuris tyso „surištas galingais pančiais be pradžios ir be galo“ ir kuriame todėl „kilimas yra pranykęs ir žlugimas dingęs“ („Apie gamtą“, B21). Pasaulis buvoja čia kaip grynas būsmas; tapsmas esąs pojūčių apgaulė. Užtat ir neiginys tokiame pasaulyje yra neįmanomas, nes kiekvienas neiginys yra kaitos išraiška: jis nusako tai, kuo būtybė nebėra ar dar nėra. Nuosekliai neiginys yra galimas tik tapsmo pasaulyje. Mes galime neigti ką nors tik todėl, kad šis „kas nors“ kinta, vadinasi, kyla ir žlunga. Kilimas ir žlugimas yra tapsmo būdai. Loginė jų lytis yra neiginys, ontologinė — nebūtis. Jeigu tad mūsąjį pasaulį suvokiame kaip būsmo ir tapsmo vienybę, tai turime pripažinti ne tik būtį, bet ir nebūtį, kurios vienintelės erdvėje tapsmas

yra galimas. Paneigus nebūties galimybę, viskas sustingsta visiškai, nes būtybė, suvokta kaip grynas būsmas, „lieka ta pati ir rami savyje“ (Parmenidas, op. cit., B8, 26): ją likimas „surišo, kad buvotų viena ir nejudanti“ (B8, 36). Nesant galimai nebūčiai, nėra galimi nei daugybė, nei judėjimas.

Tapsmas yra betgi mūsų patiriamas; mes nelaikome jo pojūčių apgaule ar proto išmone, o tikrovine tiek mūsų pačių, tiek mus supančio pasaulio būsena. Jeigu nūn šią būseną įgalina nebūtis, tai loginio nuoseklumo vedami ir klausiame: ar nėra galima ir nebūties patirtis? Šis klausimas tačiau yra dviprasmis, kadangi pats žodis „patirti“ yra dviprasmis. „Patirti“ reiškia visų pirma priimti ką nors į save ir pasilaikyti kaip savo vidaus turinį: turtingas patirtimi žmogus. Bet „patirti“ reiškia ir patekti į tam tikrą būklę, kurią mumyse kas nors pažadina: patyrėme džiaugsmo, skausmo, liūdesio... Patirtis kaip pasilaikytas turinys gali savo šaltiniu turėti tik teigiamybę, vadinasi, būtybę. Nebūtis, būdama neigiamybė savyje, negali teikti jokio turinio, todėl šia prasme negali būti nė patiriama. Nebūties kaip prisiimto bei pasilaikyto turinio patirtis yra prieštaravimas. Tačiau patirtis kaip mumyse sudaryta būklė gali savo šaltiniu turėti tiek teigiamybę, tiek neigiamybę: kūdikio gimimas yra mūsų džiaugsmo šaltinis, kūdikio mirtis yra mūsų liūdesio šaltinis. Tiek kilimas, tiek žlugimas yra pajėgūs sukurti mumyse patirtį būklės prasme. Šiuo tad atžvilgiu ir galima iš tikro kalbėti apie nebūties patyrimą, kadangi nebūtis, būdama neigiamybė, gali mus taip lygiai giliai įtaigauti, kaip ir visos kitos neigiamybės, ir todėl sukurti mumyse tam tikrą būklę. Sklaidydami šią būklę, ir galime atskleisti nebūtį kaip anos būklės šaltinį.

Egzistencinė filosofija — visų pirma S. Kierkegaard'o, o vėliau ir M. Heideggerio raštuose — kaip tik ir yra *tokią būklę „atradusi“ ir ją metafiziškai išnagrinėjusi: tai baimės būklė.* Be abejo, baimė yra buvusi žmogui žinoma visais laikais. Tačiau, kaip teisingai pastebi Heideggeris, ji yra buvusi nuolatos siejama su išgąsčiu, nes „juodu yra *giminingi kaip reiškiniai*“ [27]. Jų esmės betgi yra visiškai skirtingos. Tai, ko išsigąstame, yra, pasak Heideggerio, „kiekvieną sykį imanentinė, iš tam tikros aplinkos į mus besiartinanti grūmojanti būtybė, kuri tačiau gali pakeliui *ir sustoti* “ (t. p.). *Mūsų atoveika į šią būtybę yra arba* trauktis ir tuo jos išvengti, arba pulti ir ją atremti. Trum-

pai tariant, išgąstis apima du dalyku: aprėžtą — tikrą arba tik įsivaizduotą — objektą ir galimybę jo išvengti. Jeigu nūn išskirsime aną objektą ir aną galimybę, palikdami tiktai pačią grėsmę, tai šitokios grėsmės sukurta mumyse būklė ir bus *baimė*. Baimė neturi aprėžto objekto, tuo pačiu ji neturi nė galimybės nuo jo pabėgti arba jį *atremti. Mes bijomės ne to ar kito grūmojančiojo*, bet grėsmės kaip tokios, todėl negalime nei nuo jos trauktis, nei jos pulti, kadangi ji buvoja mumyse pačiuose ir eina su mumis visur kartu, niekur pakeliui nesustodama. Baimėje pergyvename grėsmę kaip neišvengiamybę. Todėl ir mūsų atoveika baimės būklėje yra ne bėgimas ar puolimas, o, pasak Heideggerio, „savotiška rimtis"[28]. Išgąstis kraštutiniu atveju išsivysto į siaubą. Baimė gi kraštutiniu atveju virsta stinguliu. Posakis „sustingo iš baimės" reiškia daugiau negu tik vaizdą.

Į ką kėsinasi grėsmė kaip tokia? Grūmojanti būtybė kaip išgąsties subjektas graso mums tuo ar kitu atžvilgiu: jos grėsmė visados yra dalinė, kadangi ir ji pati yra baigtinė. Tuo tarpu dingus anai grūmojančiosios būtybės aprėžtybei ir iškilus grėsmei kaip tokiai, šiosios kėslas išauga ligi visumos. Todėl Heideggeris ir sako, kad baimėje „būtybė yra iš viso pastumiama šalin", kad „ji paslysta kaip visuma"; tai kelia mumyse klaikų jausmą, tarsi būtume *netekę atramos (t. p.) arba*, gražiu S. Kierkegaard'o posakiu, „tarsi žvelgtume žemyn į bedugnę, ir imtų mums suktis galva"[29]. Vadinasi, *grėsmė kaip tokia kėsinasi į buvimą kaip tokį*. Baimėje patiriame, kad gali žlugti ne šis tas, bet visa, tai yra: mes kaip būnantieji. Mums darosi klaiku todėl, kad atsiduriame akivaizdoje galimybės nebūti apskritai.

Ir štai šį *klaikumą baimėje* egzistencinė filosofija ir suvokia kaip *nebūties atsiskleidimą*. „Pagrindinėje baimės nuotaikoje,— sako Heideggeris,— mes pasiekiame tokį buvimo vyksmą, kuriame atsiskleidžia niekis" (p. 30). Tai nereiškia, pasak Heideggerio, kad baimė niekį kokiu nors būdu sučiuptų, tarsi jis būtų koks nors objektas, kaip kad jį vadino dar Kierkegaard'as sakydamas, esą „niekis yra baimės objektas" (p. 61). Anaiptol! Baimėje atsiskleidžia niekis kaip būtybės galimybė nebūti, kaip buvimo riba, kurią peržengusi būtybė virstų niekiu. Metafiziškai yra nesvarbu, kad nebūties atsiskleidimas baimėje būtybės nesunaikina. Čia tik svarbu, kad vyksta pats atsiskleidimas ir kad būtybė tirte patiria, jog jos gali ir ne-

būti ir jog ši galimybė yra ne teorinis apmąstymas, o tikras vidinis patyrimas, apsireiškiąs net jausmine bei pojūtine stingulio lytimi.

Egzistencinės filosofijos šalininkai yra įsitikinę, esą nebūties atsiskleidimas baimėje gali mus ištikti kiekvieną akimirką: kiekvieną akimirką gali mums pasidaryti nuostabiai aišku, kad galime nebūti. Jeigu ir sutiktume, kad tokių akimirkų gyvenime reta, tai jau nedvejodami turime pripažinti, kad tikrai nebūtį atskleidžia baimė *mirties* akivaizdoje: savos mirties, svetimos mirties, mirties pavojaus metą, nes mirtis iš tikro yra buvimo riba, ir šią ribą turime peržengti neišvengiamai. Todėl grėsmė kaip tokia, nesusijusi su jokiu objektu, ir sykiu visiška negalimybė nuo šios grėsmės pabėgti ar ją pergalėti mirties akivaizdoje apsireiškia ryškiausiai ir pasiekia įtampiausią laipsnį. Užtat ir nebūties patirtis mirties akivaizdoje yra pati didžiausia. Mirtis kaip kėslas gresia ne kokiai nors mūsų būtybės daliai, bet pačiai būtybei kaip esančiajai, todėl atveria niekį kaip tuštumą, į kurią esame stumiami. Mirties baimėje žmogus žvelgia į tamsiąją arba neigiamąją savos būtybės pusę ir patiria, kad nebūties grėsmė kėsinasi į patį buvimą visiškai tikroviškai ir kad šią grėsmę jis turi neišvengiamai prisiimti. Mirties baimė todėl yra pavyzdinis nebūties atskleidimas ir pavyzdinė jos patirtis.

Šios patirties negali pašalinti net nė stipriausias tikėjimas anapusinį gyvenimą. Atvirkščiai, tikėjimas tik sustiprina patirtį, kad būtybės gali nebūti ir kad ši galimybė mirtyje yra priartėjusi tiesiog pojūtiniu būdu, nes tikėjimas mums sako, kad jeigu mirtis nėra grįžimas nebūtin, tai tik todėl, kad mus buvime grindžia Dievas kaip būtis ir kad šis grindimas pergali nebūties kėslą. Kitaip sakant, tikėjimas atskleidžia nebūties grėsmę visu aiškumu, tik jis skelbia, kad ši grėsmė mūsų neištiksianti — ne pačios mūsų būtybės, bet absoliutinės būties galia.

Todėl ne sykį girdimas teiginys, esą tikėjimas nugalįs mirties baimę, yra grynai psichologinio pobūdžio ir todėl anaiptol nepaneigia egzistencinės filosofijos teiginio, kad mirties baimėje nebūtis kaip grėsmė pačiam buvimui atsiskleidžia ypatingu būdu. Tikėjimas mūsų būtybės sąrangos anaiptol neperstato. Baigtinė mūsų būtybė mirtyje prieina savo ribą kaip tik todėl, kad ji yra baigtinė. O jeigu ji šios ribos neperžengia, tai jau dėka kitos Galios, kurios ji iš nebūties yra šaukiama ir kuriai šis šauksmas, kaip regėsime kiek vėliau, visados yra dabartinis.

Svarbiausias tačiau religijos filosofijai yra nebūties kaip *ontologinės erdvės klausimas*. Įgalindama, kaip sakyta, tiek reliatyvybės tikroviškumą, tiek jos sambūvį su absoliutybe, nebūtis savaime susisieja ir su pasauliu, ir su Dievu. Pasauliui ji yra ontologinė erdvė, iš kurios jis kyla; Dievui ji yra ontologinė erdvė, kurioje jis pasaulį kildina ir jį — apie tai vėliau — laiko. Tačiau kokiu būdu yra galima pati ši erdvė kaip absoliutinis būties neiginys? Pasaulio atžvilgiu mąstyti būtybės neigimą *galima* nesunkiai: mums, kaip minėta aukščiau, net lengviau suprasti, kad nieko nebūtų, negu tai, kad šis tas yra. Tačiau kaip mąstyti būties neigimą *Dievo* atžvilgiu? Pasaulio atžvilgiu nebūtis yra jo buvimo riba. Ar ji yra riba ir Dievo atžvilgiu? Jau pats šis klausimas yra kartu ir neigiamas atsakymas: Dievas yra juk absoliutas, o absoliutas yra beribis ne tik savo sąvoka, bet ir savo tikrybe. *Absoliutas yra būties pilnybė* (plg. I, 4d.). Tačiau „ribota pilnybė" yra prieštaravimas ir tuo pačiu ontologinė negalimybė. Nuosekliai tad nebūtis nieku būdu *negali būti Dievui riba*. Dievo atžvilgiu mąstyti nebūtį kaip būties ribą arba neiginį yra visiškai neįmanoma. Tačiau *kaip tada* nebūtis siejasi su Dievu?

Paprastai yra manoma, kad buvoja Dievas kaip absoliutas, o „šalia" jo arba „užu" jo esąs niekis kaip būties stoka arba jos tuštuma. Tai mintis, randama ne tik kasdienos sąmonėje, bet ir filosofiniuose apmąstymuose. Sakysime, H. Heimsoethas, aprašydamas Dievo ir pasaulio santykį filosofijos istorijoje, sako, kad kūrimas iš nebūties reiškia: „Čia nėra apipavidalinama kokia nors medžiaga, bet čia šalia Dievo yra niekis absoliutine prasme, iš kurio kaip iš duomens (als vor Gegebenem) Dievas kuria" [30]. Tą patį girdime ir M. Deutingerio žodžiuose: „Šalia Dievo gali būti tik niekis... Todėl kiek Dievas reiškiasi, jis reiškiasi niekiui, teikdamas jam būtį ir niekio neigimu šią būtį aprėždamas" [31]. Dar aiškiau tą pačią mintį reiškia F. A. Staudingeris: „Dievas laisvai stovi viršum niekio ir savo laisve įstengia tiek niekį teigti, tiek jį neigti; teigti tuo, kad jis jį palieka ir pakenčia; neigti tuo, kad kūrimu jis jį pašalina" [32]. Šitokia niekio *kaip duomens*, kurį Dievas teigiąs, neigiąs, pakenčiąs, pašalinąs, samprata yra kilusi iš scholastinės Dievo metafizikos, skiriančios Dievuje dviejų rūšių veiksmus, krypstančius į vidų (ad intra) ir į išlaukę (ad extra). Veiksmai, krypstantieji į paties Dievo vidų, pvz., dieviškasis pažinimas ar dieviškoji mei-

lė, sudarą Trejybės asmenų santykius. Veiksmai, krypstantieji į išlaukę, esą „visų pirma pasaulio sukūrimas, jo palaikymas ir valdymas“ [33], vadinasi, tokie veiksmai, kurie liečia ne patį Dievą, o arba nebūtį, pasaulį kuriant, arba kūrinį, pasaulį sukūrus. Kūrimas tad esąs pats pirmykštis Dievo veiksmas išlaukės linkui, o ši išlaukė kūrimo atveju esanti nebūtis. Nebūtis tad pasirodo čia kaip duomuo, kad Dievas galėtų kurti: kaip išlaukė jo veiklos krypčiai ir kaip ontologinė erdvė pačiai jo veiklai.

Šitaip betgi suprasta nebūtis neišvengiamai virsta Dievo *riba*. Juk jeigu nebūtis yra „šalia“ Dievo išlaukės būdu, tai ji loginiu būtinumu aprėžia Dievą, nes būti išlauke reiškia būti tokiu matmeniu, kuriame absoliutas nebuvoja; kitaip jis neturėtų jokios išlaukės. O tai, kame absoliutas nebuvoja, ir yra jo riba. Betgi kiekviena riba absoliutą aprėžia ir sunaikina jo pilnybę. Užtat reikia įsakmiai pabrėžti, kad niekas negali būti „šalia“ Dievo: *Dievas kaip absoliutas negali turėti jokios ribos* — nei teigiama, nei neigiama prasme. Absoliuto riboti negali nė pats niekis; ypač ne niekis, kadangi jis yra tiesioginis Dievo kaip būties neiginys. Mąstydami nebūtį „šalia“ Dievo kaip jo išlaukę, mes padarome būties neigimą Dievo priešybe ir tuo nesąmoningai kuriame kažkokį „neigiamąjį dievą“. Manicheizmo „blogasis dievas“ ir yra ne kas kita, kaip įasmeninimas niekio, suvokto „šalia“ Dievo buvojančios išlaukės prasme.

Ar tai reiškia, kad niekis yra Dievo „viduje“? Ar Dievas kaip būties pilnybė ir niekis kaip būties stoka buvoja vienybėje? Mistinių polėkių vedamas mąstymas visados buvo ir tebėra linkęs atsakyti į šiuos klausimus teigiamai. Kadangi Dievas kaip būtis ir pasaulis kaip būtybė yra kitokio buvimo, tai šiam kitoniškumui nusakyti ir yra filosofijos istorijoje susikūręs vad. „neigiamasis kelias“ (via negationis), kuriuo vieninteliu einant esą galima Dievą ištarti, kuris tačiau, perkeltas į žmogiškojo tarimo plotmę, sumenkina ar net pridengia būties ir nebūties skirtingumą: „Dievas esąs „ne, ne“ (upanišados), „visiška tuštuma“ (Mahajanos budizmas), „viskas ir niekis“ (D. Areopagitas), „neištariamas niekis“ (M. Eckhartas), „esąs ir nesąs“ (N. Kuzietis), „pats niekis“ (J. Böhme)... Be abejo, jeigu šie posakiai yra išraiška pastangų ištarti Dievą kaip paslaptį, jie gali būti pateisinti, nes iš tikro lengviau yra kalbėti apie paslaptį neigiamai negu teigiamai, kadangi kiekvieną Dievui priskiriamą teigiamybę lydi

pavojus pažeminti Dievą į būtybės rangą. Jeigu betgi šie posakiai mėgina *ontologiškai* nusakyti Dievą, jie virsta beprasmybėmis, nes padaro Dievą prieštara, kuri, kaip sakyta, yra teigimo ir neigimo vienybė ir tuo pačiu ontologinė negalimybė. „Neigiamasis kelias" į Dievą, tapęs ontologija, Dievo ne tik nepasiekia, bet padaro jį iš viso negalimą. Štai kodėl graikiškieji krikščionių mąstytojai teikė pirmenybę ne neigimo, o „pranašumo keliui" (via eminentiae), kalbėdami apie Dievo savybes kaip esančias *anapus* (epekeina) arba *viršum* (hyper), lietuviškai galimas nusakyti priešdėliu *„ant":* Dievas yra antgėris, antgrožis, anttiesa, antbūtis... (plg. Grigaliaus Nazianziečio himnus). Ontologinė skirtybė tarp būties ir būtybės šiais priešdėliais —„viršum" arba „ant"— nusakoma tiksliau negu kuria nors neigiamybe, nes anoji skirtybė nėra vienos katros pusės — būties ar būtybės — neigimas, bet jų buvimo skyrimas, vadinasi, buvimo perkėlimas kiton plotmėn, kuri Dievo atžvilgiu ir yra reiškiama kaip „antbuvimas" arba „buvimas viršum" mūsojo buvimo.

Apžvelgę tad abi pažiūras Dievo ir nebūties santykio atžvilgiu, aiškiai regime, kad nebūtis negali būti nei „šalia" Dievo kaip duomuo, nei „viduje" Dievo kaip sandas. Nebūtis „šalia" Dievo reiškia absoliuto ribą ir tuo pačiu jo paneigimą. Nebūtis „viduje" Dievo reiškia prieštarą ir taip pat Dievo paneigimą. Iš to plaukia logiškai būtina išvada: *Dievo atžvilgiu nėra nebūties.* Posakis „Dievas *ir* nebūtis" yra neįmanomas nei gnoseologiškai, nei ontologiškai. Jis yra neįmanomas gnoseologiškai, nes nebūtis kaip sąvoka kyla tik paneigus būtį, šiuo atveju Dievą; paneigus gi Dievą, dingsta bet kokia šio posakio prasmė, nes dingsta patsai santykis. Jis yra neįmanomas ontologiškai, nes veda į du pradmenis — Dievą *ir* nebūtį,— esančius „šalia" vienas kito ir tuo aprėžiančius vienas kitą, kas yra gryna išmonė, nes aprėžti nebūtį reiškia paversti ją būtimi, o aprėžti Dievą reiškia paversti jį nebūtimi. Posakis „Dievas *ir* nebūtis" yra ne kas kita, kaip perkėla būtybės ryšio su nebūtimi į Dievo plotmę. Būtybė iš tikro buvoja būties tuštumoje ir yra niekio „apgaubta"; ji turi ir savo vidų, ir savo išlaukę; ji būna, tačiau ji būna nebūtyje. Jeigu betgi šį būtybės santykį su nebūtimi perkeliame į dieviškąjį buvimą, gauname gryną beprasmybę: tuomet ir Dievas buvoja nebūties „apgaubtas"; tuomet ir Dievo „išlaukėje" yra niekis, į kurį Dievas kreipiąs savo veiksmus. Tačiau naudodamiesi šia perkėla pamirštame,

kad Dievas kaip būtis ir pasaulis kaip būtybė turi visiškai kitokį santykį su buvimu (grindėjas ir pagrįstasis), o tuo pačiu ir visiškai kitokį santykį su nebūtimi. Dievas yra būties pilnybė, todėl negali būti nebūties „apsuptas"; Dievas yra visa visame, todėl negali būti niekio „aprėžtas", vadinasi, negali turėti jo kaip duomens. Trumpai sakant, *Dievui nebūties nėra.*

Bet kaip tuomet yra galimas kūrimas iš nebūties? Nebūtis juk yra, kaip sakėme, būtina prielaida, kad pasaulis kaip reliatyvybė būtų autentiška tikrovė, vadinasi, ne absoliuto kaukė ar būsena. Todėl kūrimo ontologija, o tuo pačiu ir religijos filosofija pabrėžia nebūtį visu įtaigumu ir negali be jos išsiversti, kalbėdama apie Dievą Kūrėją. Tuo tarpu dabar matome, kad Dievui nebūties kaip duomens būti negali. Kokiu tad būdu Dievas kuria nevirsdamas plotiniškuoju pasaulio gimdytoju ar platoniškuoju pasaulio žiedėju? Ar neigdami nebūtį kaip duomenį Dievo atžvilgiu, neatkrintame arba į monizmą, arba į dualizmą? O jei ne, tai kaip tuomet suderinti nebūties būtinybę pasaulio atžvilgiu su nebūties negalimybe Dievo atžvilgiu? „Kur yra niekio vieta?"— klausiame su M. Heideggeriu [34].

c. *Nebūties įgalinimas*

Kokiu atveju nebūtis būtų Dievo atžvilgiu galima? Prieš atsakydami į šį klausimą, paryškinkime anksčiau mūsų keltą mintį, kodėl nebūtis yra Dievo atžvilgiu negalima. Niekis kaip būties tuštuma „šalia" Dievo yra negalimas todėl, kad absoliutui jokio „šalia" nėra: objektyvios išlaukės absoliutas neturi. Niekis kaip būties stoka „viduje" Dievo yra taip pat negalimas, nes jis paverčia Dievą prieštara, neįmanoma ontologiškai. Abi šios Dievo ir nebūties santykio sampratos yra beprasmės todėl, kad jos niekį padaro *duomeniu,* vadinasi, kažkuo, kas Dievui yra duota tarsi „iš anksto" ir todėl buvoja tarsi be jo „žinios". Nors Dievas su niekiu ir elgtųsi visiškai laisvai, jį apvaldydamas savo galybe, tačiau tai nepaneigtų niekio kaip duomens ir nepašalintų įspūdžio, kad niekio kaip duomens sampratoje prabyla slaptas platonizmas, padarąs Dievą visagaliu demiurgu (Platono demiurgas yra tik geradaris, ne visagalis), turinčiu niekį „iš anksto" ir juo aprėžiančiu kuriamą būtybę, kaip tai aiškiai įtaigauja anksčiau minėti M. Deutingerio žodžiai (plg. II, 2b). N. Kuziečio posakis

„Deus in nihilo", kuriuo jis mėgina nusakyti pasaulio įvairybę, galbūt geriausiai išreiškia šią niekio kaip duomens sampratą. Dievas buvojąs nebūtyje, kuri skaldanti jo buvimą įvairių įvairiausiais pavidalais ir tuo kildinanti pasaulio būtybių daugybę. Tai pagrindinė šios sampratos klaida. *Dievui nėra nebūties todėl, kad jam kaip absoliutui nėra jokio duomens, kuriuo nebūtų jis pats.* Jeigu tad nebūtis yra būtina ontologinė kūrimo prielaida, tai ji negali būti mąstoma Dievo atžvilgiu kaip duomuo.

Bet kaip tik ši negalimybė ir veda mus į tikrąją Dievo ir nebūties santykio sampratą. Jeigu nebūtis nėra ir negali būti Dievui duomuo, tai esama tik vienos vienintelės išeities Dievui ir nebūčiai suderinti, būtent: *mąstyti nebūtį kaip paties Dievo kildinį.* Nėra nieko nuo Dievo nepriklausomo. Yra tik Dievas kaip būties pilnybė. Tačiau Dievas kaip absoliutas, kad kurtų pasaulį kaip reliatyvybę, pats įgalina nebūtį, kadangi reliatyvybė gali tapti bei būti autentiška tikrove tik niekio erdvėje. Užtat ši erdvė ir yra absoliuto kildinama. Ji anaiptol nėra absoliutui duomuo, kurį jis „iš anksto" turėtų. Ji yra paties absoliuto kildinys kaip pradinė prielaida kūrimui. Šia prasme D. Areopagitas yra pasakęs, esą Dievas yra sukūręs ir niekį. Posakis, be abejo, netikslus, nes kurti reiškia kildinti ką nors teigiama, tuo tarpu niekis nėra jokia teigiamybė. Tačiau šiuo posakiu Areopagitas nori nurodyti į visišką visko priklausomybę nuo Dievo, taigi priklausomybę ir anos niekio erdvės, būtinos kuriamajam veiksmui. Dievas apvaldo niekį absoliučiai — ne tik ta prasme, kad jis būtybę kildina iš nebūties, bet kad jis kildina ir pačią nebūtį. Nėra nieko „anksčiau" už Dievo laisvės ryžtą kurti. Tuo būdu kūrimas visa savo pilnatve yra perkeliamas į dieviškosios laisvės plotmę. Niekio kildinimas sudaro kuriamojo veiksmo momentą.

Kas gi yra tačiau patsai šis niekio kildinimas? Formaliai kalbant, tai būties stokos įgalinimas. Betgi būties stokos absoliuto atžvilgiu, kaip sakėme, būti negali, nes stoka čia reikštų ribą ir tuo būdu absoliuto pilnybės paneigimą, paneigiant ir patį jo buvimą: „apribotas absoliutas" yra negalimybė savyje; šie du sandai neigia vienas kitą, kaip „karštas šaltis". Tai būtina išvada, jei būties stoką arba nebūtį mąstome kaip duomenį „šalia" Dievo arba Dievo išlaukėje. Įprastinėje niekio sampratoje jis šitaip ir yra mąstomas: Dievas niekio nekildina, neįgalina, o paprasčiausiai „turi" arba „randa". Tuomet, be

abejo, nebūtis iš tikro sudaro absoliutui ribą ir todėl Dievo atžvilgiu yra neįmanoma, nes Dievui ribos niekas nubrėžti negali.

Tačiau yra visiškai įmanoma, kad *pats Dievas nubrėžtų savo galiai ribą*. Absoliutas negali būti aprėžtas (objektyvinė riba), bet absoliutas gali apsirėžti (subjektyvinė riba). Kitaip sakant, *absoliutas gali veikti reliatyviai*. Pirmu žvilgiu šie teiginiai atrodo keistoki, mažų mažiausiai netikėti. Iš tikro tačiau jie glūdi kiekvienos religijos — visų pirma krikščioniškosios — Dievo sampratoje bei pergyvenime. Jau esame sakę (plg. Įv. pradžią), kad kiekviena religija remiasi Dievo apreiškimu. Religijos filosofija, be abejo, negali nuspręsti, ar šis rėmimasis tuo ar kitu konkrečiu atveju yra istorinė tikrybė, ar tik psichologinis įsitikinimas. Tačiau Dievo sąvoka yra neatskiriama nuo apreiškimo sąvokos. Kas betgi yra apreiškimas, jei ne reliatyvios absoliuto veiklos lytis? „Apreiškimas visados yra stebuklas, bet niekad ne stebalas“ (E. Brunner). Jis neša su savimi dieviškąją *paslaptį*, tačiau pateikia ją *mūsuoju* būdu. Dievas, būdamas savyje visai kas kita, apreiškime pasirodo toks pat kaip ir mes; apreiškimas yra Dievo kenozė (apie tai vėliau). Užtat jis mus stebina sava gelme, bet ne savu pavidalu: žodžiu, veiksmu, vaizdu. Jis yra stebuklas savo turiniu, bet ne stebalas savo išraiška, kadangi ši išraiška visados yra mūsojo matmens dalykas. Apsireikšdamas Dievas nusileidžia į mūsąją būklę. Betgi absoliutui nusileisti į reliatyvinę būklę ir yra aprėžti savą galią, nes kaipgi kitaip absoliutas galėtų būti mūsų suvokiamas, patiriamas, pergyvenamas, jeigu jis nesireikštų reliatyviai? O kaipgi jis galėtų reikštis reliatyviai, neaprėždamas savos absoliutybės? Jeigu tad kiekviena religija remiasi apreiškimu, tai tuo pačiu ji remiasi ir apsiribojusiuoju Dievu, nes *apsireiškiantysis Dievas yra jau apsiribojęs Dievas,* o ne absoliutas savo neaprėžtybėje bei galybėje. Ši apsiribojusiojo Dievo sąvoka išeina ypatingai ryškiai aikštėn krikščioniškosios religijos skelbiamoje įsikūnijimo idėjoje, pasak kurios, Dievas žmonijai yra apsireiškęs ne tik žodžiu, bet ir kūnu, prisiimdamas žmogaus prigimtį ir įeidamas jo istorijon. Tiek prigimtis, tiek istorija yra betgi reliatyvūs matmenys, tapę buvojimo erdve tik todėl, kad Dievas aprėžia pats save.

Apsiribojusiojo Dievo idėja yra tad viena iš pagrindinių *religinių* idėjų. Bet ji nėra metafiziškai apmąstyta

ir todėl neišvystyta ligi galo; ji nėra pratęsta į visuotinį Dievo ir pasaulio santykį, nes bet koks Dievo santykis su savu kūriniu — ne tik apsireiškimas žodžiu ar kūnu — reikalauja absoliuto apsiribojimo, kad įgalintų kūriniui *jo buvojimo bei veikimo* erdvę. *O kadangi šis santykis* prasideda kūrimu, tai juo prasideda ir Dievo apsiribojimas. Štai kodėl kūrimo ontologijoje mes ir mėginame jį atskleisti kaip sudedamąjį kūrimo pradą, nes absoliuto negalia apsiriboti reikštų, kad Dievo veikla yra ne laisvės, o būtinybės pasekmė ir kad todėl kiekvienas Dievo veiksmas turėtų būti absoliutinio pobūdžio. Negalint absoliutui apsiriboti ir tuo pačiu veikti reliatyviai, nebūtų įmanoma nė reliatyvybė kaip autentiška tikrovė; kiekvienas absoliuto veiksmas tokiu atveju būtų teogonija, kaip tai regime Plotino ontologijoje, kurioje vienis kaip gėris savyje, veikdamas absoliučiai, pagimdo medžiagą kaip *blogį savyje, vadinasi, neigiamąją absoliutybę. Jeigu ta*čiau laikome pasaulį ne absoliuto ištaka ar kauke, ar būsena, o autentiška tikrove, esančia pačia savimi, tuomet turime nedvejodami pripažinti, kad absoliuto veikimas gali būti reliatyvus, būtent kad jis aprėžia savo absoliutinę galią, iš kurios, jai veikiant sava pilnybe, *kyla tik* absoliutybė: Deus de Deo. Scholastinė Dievo metafizika klysta, Dievo veiksmus į išlaukę (ad extra) suvokdama taip, tarsi šie veiksmai turėtų išlaukę savo objektu; klysta neregėdama šių veiksmų reliatyvybės. Tačiau ji labai teisingai Dievo veiksmus į vidų (ad intra) laiko absoliutybės išraiška ir todėl regi juose dieviškųjų hipostazių šaltinį: *absoliutinis Dievo veiksmas kildina tik Dievą.*

Nubrėždamas savo galiai ribą arba susilaikydamas *nuo absoliutinės* veiklos, Dievas tuo kaip tik ir kildina nebūtį, nes šiuo apsiribojimu bei susilaikymu iš tikro atsiranda Dievui išlaukė, vadinasi, tai, kas yra „užu" arba „anapus" anos ribos, suprantant tai, be abejo, ne kosmologiškai, bet ontologiškai. O tai, kas gali būti „už" Dievo *veikimo ribos, yra tik niekis: ten nieko* negali būti. Mes neigiame, kad niekis galėtų būti Dievui išlaukė *objektyvine prasme,* vadinasi, kaip duomuo pačiu savimi, kurį Dievas „rastų", „turėtų", „valdytų". Tačiau mes teigiame, kad niekis yra įgalinamas kaip Dievo išlaukė *subjektyvine prasme,* vadinasi, atsisakant Dievui veikti absoliutiniu būdu, tai yra aprėžiant savo galią savo paties laisve. Šiuo atveju „anapus" anos ribos yra niekis ne kaip objektyvinis duomuo, bet kaip paties Dievo kildinys, todėl jam pa-

lenktas visokeriopa prasme ir todėl nenaikinąs absoliuto pilnybės. Priešingai, *galia aprėžti patį save yra absoliuto pilnybės išraiška,* atskleidžianti abu jo veiklos atžvilgiu: absoliutinį ir reliatyvinį. Absoliutas, kuris negalėtų veikti reliatyviai, vadinasi, pats savęs apriboti, būtų ne būties pilnybė, o tik kažkoks statinis graikiškasis likimas, kažkokia neasmeninė jėga, veikianti būtinybės būdu ir jokiu atveju negalinti tapti manuoju Tu. Savos galios apribojimas yra todėl ne tik absoliuto pilnybės, bet ir jo kaip asmens išraiška. Nuosekliai tik apsiribojęs Dievas yra religijos Dievas, vadinasi, Dievas, kuris pats savo laisve kildina nebūtį, kad joje kildintų būtybę.

Ontologinė tad kuriamojo veiksmo sąranga yra trinarė: absoliuto apsiribojimas, nebūties įgalinimas, būtybės kildinimas. Tai nėra trys veiksmai ir net ne trys vieno veiksmo tarpsniai ar laiptai. Tai vienas vienintelis antlaikinis veiksmas: vienu ir tuo pačiu savo laisvės ryžtu Dievas ir apsiriboja, ir įgalina nebūtį, ir kildina būtybę. Tik logiškai sklaidydami šį vieną vienintelį veiksmą, galime rasti jame anuos tris sandus. Dievo apsiribojimas sudaro jų pagrindą, nes be apsiribojimo reliatyvi būtybė neturėtų ontologinės erdvės nei *kilti*, nei *būti*, kadangi neapsiribojęs absoliutas įsiurbtų ją į save būtinu būdu arba leistų jai buvoti tik kaip savo paties ištakai. Neapsiribojusio absoliuto atveju būtų įmanomas ne reliatyvios būtybės sukūrimas, o tik absoliuto substancijos ištekinimas Plotino prasme. Tik tuomet, kai Dievas aprėžia savo absoliutybę, kyla niekis kaip neigiamoji erdvė, kurioje Dievas veikia jau teigiamai, kildindamas tai, kas jo tariama, kad kiltų. Dievo apsiribojimas yra tad atsakymas į klausimą, kaip yra galima nebūtis Dievo atžvilgiu: *ji yra galima ne kaip duomuo „iš anksto", o tik kaip paties Dievo kildinys laisvu dieviškosios galios aprėžimu.* Tuo būdu yra pergalima aklavietė, kurion patenka mąstymas, suvokdamas nebūtį kaip būtinybę kūrimui ir sykiu kaip negalimybę ryšium su Dievu. Ši negalimybė nyksta teikiant nebūčiai dieviškojo kildinio prasmę; negatyvinio kildinio, nes įgalinto irgi neigiamuoju apsirėžimo arba susilaikymo veiksmu. Tačiau šis negatyvinis kildinys arba niekis įgalina teigiamą kildinį arba būtybę. Apsiribojimas apvalo kūrimo iš nebūties idėją nuo bet kokio prieštaravimo ir leidžia mąstymui ją sklaidyti pagal žmogiškojo pajėgumo laipsnį.

Apsiribojusiojo Dievo samprata yra pagrindinė religijos filosofijoje tiek metafiziškai, tiek religiškai. Metafi-

ziškai ji yra pagrindinė todėl, kad padaro galimą mąstyti Dievą *ir* nebūtį, kas be apsiribojimo, kaip matome, yra neįmanoma. Neapsiribojęs absoliutas nebūties neturi ir kaip tik todėl yra negalimas kaip kūrėjas. Užtat ir kūrimo apmąstymas, negalėdamas apsieiti be nebūties, neapsieina nė be Dievo apsiribojimo. Tik apsiribojęs Dievas yra Dievas Kūrėjas, vadinasi, religijos Dievas, nes tik apsiribojęs Dievas sueina į tikrovinį santykį su pasauliu ir tuo įgalina religiją kaip dvipolį santykį. Dievas kaip neapsiribojęs absoliutas buvoja anapus bet kokio santykio todėl, kad jis yra „atsietasis (absolutum)" pačia savo sąvoka. Čia yra pagrindas, kodėl scholastinė Dievo metafizika neigia *Dievo santykio su pasauliu tikrenybę: neįimdama į savo* pagrindus Dievo apsiribojimo, ši metafizika savaime palieka Dievą jo atsajume. Tačiau pasilikęs savo atsajume, Dievas savaime pasilieka ir savo neveiklume. Jis pajėgia, kaip anasai Aristotelio nejudąs judintojas, traukti savęspi jau esantį pasaulį, tačiau jis nepajėgia kurti naujo pasaulio. Neapsiribojęs Dievas yra Dievas be santykio, o Dievas be santykio yra *nekūrybinis Dievas.*

Religiškai apsiribojusio Dievo samprata yra pagrindinė todėl, kad ji suveda vienybėn metafizikos Dievą su religijos Dievu. Jau sakėme, kad nuo B. Pascalio laikų tvylo bedugnė tarp mąstomojo Dievo ir gyvojo Dievo arba tarp filosofų Dievo ir Abraomo Dievo, nes mąstomasis Dievas esąs ne kas kita, kaip absoliutas, o gyvasis Dievas esąs ne kas kita, kaip manasis Tu. Užtat ir klausiama jau gana seniai, kaip absoliutas gali tapti manuoju Tu. Į šį klausimą mėginome atsakyti tuo, kad Dievas tampa manuoju Tu, mane sukurdamas — ne kaip žmogiškosios rūšies egzempliorių, o kaip vienkartinį Aš. Nūnai gi regime, kad kurti Dievui yra įmanoma tik tada, kai jis apsiriboja, nes tik tada jis įgalina nebūtį, iš kurios kildina mane kaip mane patį, vadinasi, kaip Aš-būtybę. *Absoliutas tampa manuoju Tu, mane sukurdamas; tačiau jis sukuria mane, tik save apribodamas. Save apsiribojęs absoliutas tampa kūrėju, o kūrėjas tampa manuoju Tu.* Todėl kiekviena religijos filosofija, kuri neįstengia sutapatinti absoliuto su Dievu kaip manuoju Tu ir kuri šios tapatybės logiškai nepateisina, nepajėgia nė aprėpti Dievo ir žmogaus santykio arba *religijos visumos. Ji pasilieka suskilusi pačiuose savo pagrinduose* todėl, kad teikia persvaros arba absoliutui kaip mąstomajam Dievui, arba manajam Tu kaip gyvajam Dievui, negalėdama atskleisti jų

tapatybės. Scholastinė Dievo metafizika ir naujoji religijos fenomenologija yra du tokios suskilusios religijos filosofijos pavyzdžiai. Scholastinė „theologia naturalis" kaltina religijos fenomenologiją subjektyvizmu, kadangi ši neprieina prie absoliuto. Religijos fenomenologija savo ruožtu kaltina scholastinę Dievo metafiziką racionalizmu, kadangi ši nenusileidžia ligi Dievo kaip mūsojo-Tu. Abi jos *mėgina* tai daryti — būtent: nužengti į gyvąjį Dievą (Tomas Akvinietis) ir pakilti ligi absoliuto (M. Scheleris), — tačiau kiekvieną kartą *šuolio būdu:* juodvi peršoka bedugnę tarp absoliuto ir gyvojo Dievo (plg. Įv. 3a—3b).

Jeigu tačiau kuriamąjį veiksmą suvokiame kaip absoliuto apsiribojimą, tuomet tokios bedugnės iš viso neatsiranda. Kūrimas reikalauja, kad absoliutas apsiribotų, ir kartu padaro, kad kūrėjas teikia man save kaip būtį, virsdamas manuoju Tu. Tai nuoseklus absoliuto judėjimas manęs linkui; judėjimas, kuriame nėra jokios bedugnės ir kuris todėl mąstymo neverčia šokti per šią bedugnę. Ir apsiribojusiojo Dievo sampratos vidurkyje stovi nebūtis, *tačiau ne kaip duomuo,* o kaip paties Dievo kildinys, įgalinamas absoliutybės apsirėžimu. Ir čia reliatyvybė yra absoliuto kūrinys, tačiau nebe atsietojo savo visagalybėje bei garbėje, o kaip atsikreipusiojo į reliatyvybę ir *tapusiojo jos santykio dalyviu.* Apsiribojusiojo Dievo samprata pateisina bei logiškai pagrindžia tiek Dievo sambūvį *su pasauliu, tiek kūrimą kaip pagrindinę religijos* kategoriją. Štai kodėl ši samprata religijos filosofijoje ir *turi pagrindinę reikšmę. Ji, kaip matysime* vėliau, išaiškina ne vieną mūsų santykio su Dievu klausimą, kuris *neapsiribojusiojo absoliuto akivaizdoje lieka mįslė* žmogaus atžvilgiu ir sauvalia Dievo atžvilgiu. Mes per dažnai *pamirštame, kad absoliutas veikia reliatyviai* — pasak gražių Grigaliaus Didžiojo žodžių: „Viešpats atskuba *teisti, bet prieš tai pasibeldžia dar į duris — venit quippe* Dominus, cum ad iudicium properat, pulsat vero" (Hom. 13 in Evang.).

3. KŪRIMAS KAIP BUVIMO TEIKIMAS

Nors kalbėdami apie priekaištus kūrimo idėjai (plg. II, 1c) ir pripažinome, kad kūrimo kaip laisvo veiksmo nesą galima išsemti mūsų pažinimu, vis dėlto anaiptol tuo nepaneigėme galimybės atskleisti tam tikrų gnoseolo-

ginių bei ontologinių šio veiksmo atžvilgių, slypinčių jo sąrangoje, nes kūrimas yra ne tik laisvas, bet ir protingas bei prasmingas veiksmas. Būdamas laisvas, jis yra ligi gelmių neprieinamas, nes yra bedugnis, kaip ir pati laisvė yra bedugnė. Būdamas tačiau protingas, jis turi savą logiką ir tuo pačiu savą gnoseologinę sąrangą, galimą protu atsekti bei sklaidyti. Štai kodėl su J. G. Deningeriu ir teigėme, kad apmąstyti kūrimą, stengiantis jį giliau pažinti, nėra tik žaisti žodžiais. Tokio apmąstymo keliu dabar ir norėtume žengti bent keletą žingsnių.

a. Kūrimo apibrėžtis

Kūrimas paprastai yra aptariamas kaip kildinimas daikto, nebuvusio nei kaip tokio, nei kaip medžiagos: „Productio rei ex nihilo sui et subjecti". Kai dailidė pagamina stalą, tai savu veikimu jis kildina naują daiktą, kurio nebuvo kaip tokio, būtent kaip stalo (nihilum sui); tačiau jis nekildina naujo daikto kaip medžiagos (nihilum subjecti), kadangi jį pagamina iš jau esančių lentų. Šiuo išankstiniu medžiagos buvimu yra būdingi visi žmogaus kūriniai: visi jie yra nauji kaip tokie, tačiau visi jie yra jau esantieji kaip medžiaga. Šia prasme yra būdingas ir platoniškojo demiurgo nužiestas pasaulis: ir jis yra naujas tik savo pavidalais, bet ne anuo bendru visiems šiems pavidalams pagrindu. Tuo tarpu kūrimo iš nebūties idėja kūrinio naujumą išplečia abiem jo pradams: dieviškojo kūrimo veiksmu kyla naujas daiktas ir kaip toks, ir kaip medžiaga; jis kyla iš nebūties visa savos tikrovės pilnatve, todėl yra absoliučiai naujas ir sau tolygus.

Ši apibrėžtis savo esme yra teisinga. Tačiau ji lenkia mūsų dėmesį daugiau į tai, *kas* daiktas yra, o mažiau į tai, *kad* jis iš viso yra. Apmąstymo svoris čia gula ne tiek ant buvimo, kiek ant esmės. Iš tikro betgi kūrimo iš nebūties idėjai yra būdinga ne esmės, o buvimo kildinimas. Be abejo, buvimas visados yra kieno nors buvimas; jis reikalauja subjekto ir tuo pačiu esmės. Tačiau apmąstant kūrimą, esmė kaip tokia nėra pirmaeilis objektas. Čia ne tai yra, kalbant M. Heideggerio žodžiais, stebuklas, kad buvoja smiltelė ar žmogus, bet tai, kad *yra* šis tas, o ne niekis, vadinasi, kad nebūtis yra pakeičiama būtybe, kurios vienintelis skirtumas tarp nebūties ir yra *buvimas:* kad ji yra. Jau antrinis yra klausimas, kieno šis buvimas, vadinasi, esmės klausimas. Tai klausimas, sprendžiamas

skirtinų metafizikos šakų, o ne ontologijos apskritai. Ontologijai kaip tokiai rūpi ne tos ar kitos esmės sklaida, bet būtybės santykis — iš vienos pusės su nebūtimi, iš kurios ji kyla, iš kitos pusės su būtimi, kuriai veikiant ji kyla ir būna. Šis santykis ir yra vadinamas „buvimu", nes jis būtybę skiria nuo nebūties ir jis būtybę sieja su būtimi.

Štai kodėl mes teikiame pirmenybę ne minėtai įprastinei scholastinės filosofijos *kūrimo apibrėžčiai*, o rečiau sutinkamai, užtat tikslesnei M. Eckharto aptarčiai, būtent: *„kūrimas yra buvimo teikimas* — creatio est collatio esse" [35]. Buvimas čia sudaro skirtingą šios apibrėžties žymę (differentia specifica), nes teikti galima daug ką, tarp kitko ir esmę. Tačiau kūrimas kaip tik tuo ir skiriasi nuo bet kurio kito teikimo (bendroji giminė), kad jis teikia *buvimą (rūšinis skirtumas). Teikti gi buvimą reiškia* nebūtį keisti būtybe — vis tiek kokia ši būtybė būtų savo esme; kiekvienu atveju ji būna, o tai, *kad* ji būna, ir yra kūrimo pasekmė ontologiškai ir būdinga žymė gnoseologiškai. Todėl atrodo, kad M. Eckhartas sava aptartimi yra visiškai tiksliai nusakęs Tomo Akviniečio kūrimo sampratą: pasak jo, kūrimą galima mąstyti tik atitraukus nuo *kūrinio bet kokią jo savybę — kitimą, judėjimą,* išsiskleidimą ir t. t.; tuomet pasiliekąs „tik grynas kūrinio santykis su kūrėju" (S. Th. I, 45, 3c); santykis, kurį ir sudaro ne kas kita, kaip buvimas: *kūrinys būna kūrėjo noru, kad būtų.* Buvimo teikimas šį santykį pagrindžia bei palaiko. Buvimas užtat ir yra būtybės ir būties santykio regimybė. Tai regimybė santykio tarp Dievo ir pasaulio: pasaulis apreiškia Dievą ne tuo, *kas* ar *koks* jis yra, bet tuo, *kad* jis yra. Pasaulis kaip esmių sąranga — tvarka ir darna — galėtų apreikšti ir platoniškąjį demiurgą, nes juk ir šisai teikia esmę, įkūnydamas į bendrą patiesalą vienokią ar kitokią idėją ir tuo padarydamas, kad šis patiesalas virsta tuo ar kitu daiktu. Tačiau demiurgas neteikia buvimo, todėl jis tik žiedžia, bet nekuria. Štai kodėl kiekvienas Dievo buvimo įrodymas, kuris sklaido ne pasaulio buvimą, o pasaulio esmę bei jos savybes — tikslingumą, tvarką, prasmę. . . . — niekad negali pasiekti Dievo Kūrėjo, o tik dievą žiedėją platoniškąja prasme.

Pakanka čia tik probėgomis pastebėti, kad buvimą teikti gali tik absoliutas, kadangi tik jis, kaip sakyta, apvaldo nebūtį pilnutine prasme — tiek kildindamas ją pačią, tiek ją keisdamas būtybe. Nuosekliai tad kuriamoji galia negali būti nei kam nors patikėta, nei būti vykdoma

per tarpininką, nes absoliutybės deleguoti negalima. Nebūčiai kaip absoliutinei būties stokai apvaldyti reikia būti josios priešingybe, vadinasi, absoliutine būties pilnybe. O absoliutinė būties pilnybė yra tik Dievas. Todėl tik Dievas yra vienintelis kūrėjas iš nebūties. Kūrimas esmiškai yra *tiesioginis* Dievo veiksmas. Užtat tokie mūsų dienomis girdimi posakiai, kaip: „Dievas mažiau daiktus kuria, o daugiau leidžia jiems patiems kurtis" (P. Teilhard de Chardin) arba: „yra didingiau ir dieviškiau leisti daiktams patiems darytis negu juos daryti" (P. Smulders) — gali liesti tik *jau* esančios būtybės skleidimąsi jos esmės *galimybėse*, bet *nieku būdu ne jos kilimą iš nebūties*, jos kūrimą. Taikomi kūrimui kaip buvimo teikimui, šios rūšies posakiai virsta beprasmybėmis, nes įtaigauja *absoliutybės išplėtimą į reliatyvybės matmenį arba* daiktų pavertimą „dievais", kas yra aiški nesąmonė. Be abejo, kaip matysime vėliau, kalbėdami apie laisvę, žmogus *pats padaro*, ***kas*** *ir* ***koks*** *jis savo būklėje yra*, vadinant šią jo veiklą „savęs susikūrimu". Vis dėlto šis „savęs susikūrimas" remiasi jau turimu buvimu ir vyksta turimuose rėmuose. *Galimas daiktas, kad laisvos būtybės būklėje šie* rėmai išplinta ligi jo esmės neaprėžtybės ir kad J. P. Sartre nėra visiškai neteisus teigdamas, esą žmogus savą esmę teikia sau pats. Tačiau ir Sartre antropologijoje buvimas yra pirmesnis už esmę: *buvimas yra žmogui duomuo, o ne jo paties padarinys*. Tai tinka kiekvienai būtybei kaip tokiai.

Tas pat reikia tarti ir apie tokią kūrimo sampratą, kuri kūrimą sukeičia vietomis su pasaulio priklausomybe nuo Dievo. Sakysime: „Biblijoje,— teigia E. Brunneris,— Dievas yra Viešpats ne todėl, kad yra kūrėjas, bet todėl jis yra kūrėjas, kad yra Viešpats"[36]. Jeigu šitoks santykis tarp „viešpaties" ir „kūrėjo" Biblijoje iš tikro būtų, tai būtų ženklas, kad izraelinis mąstymas yra buvęs labai nelogiškas ir kartu nuostabiai subjektyvus: nuo izraelinio pergyvenimo esą priklausoma Dievo savybės tikrovė. Kadangi Izraelis pergyvenęs Jahvę kaip Viešpatį, tai šis dėl to turėjęs būti ir pasaulio kūrėjas. Tai būtų tokia pat logika, jeigu kas nors tvirtintų: „Aš perku šį paveikslą ne todėl, kad jis yra gražus, bet jis pasidaro gražus todėl, kad aš jį perku". Manasis apsisprendimas įsigyti kūrinį apsprendžiąs ir objektyvinę jo vertę. Taip būtų buvę ir Izraelyje, nes tarp nebūties Viešpaties ir istorijos Viešpaties esama bedugnės. Istorijos kaip reliatyvaus matmens

įvykiai — Dievo pagalba Izraeliui — nieku būdu nerodo į buvimo teikėją ir todėl nebūties Viešpatį. Juk siųsdinti išalkusiai tautai putpelių dykumose ar ištroškusiems žmonėms atverdinti uoloje šaltinį pajėgtų ir Platono demiurgas. Dievas yra istorijos Viešpats tik todėl, kad jis visų pirma yra buvimo Viešpats; buvimo, kurio istorija yra tik vienas pavidalas, reiškiąsis jau kosmologinėje srityje ir todėl nereikalaująs apvaldyti nebūtį. Kas savo tikėjime šiuodu matmenis sukeičia vietomis, tas padaro savo tikėjimą ydingą logiškai. O logiškai ydingas tikėjimas gali laikytis tik tol, kol jo yda nėra pastebima bei įsisąmoninama. Reikia betgi manyti, kad ši yda slypi ne Senojo Testamento tikėjime, o egzegetų interpretacijoje.

b. Kuriamojo veiksmo savybės

Buvimo teikimas negali būti vienkartinis, baigtas ir todėl praėjęs veiksmas, nes tai reikštų, kad būtybė, sykį kilusi iš nebūties, toliau buvoja arba pati save grįsdama, arba gavusi *grindžiamąją galią* iš Kūrėjo. Abi prielaidos yra neįmanomos, nes kas buvimo neduoda savai kilmei, tas negali jo duoti nė savai trukmei. O galia grįsti buvimą negali būti, kaip minėta, absoliuto perleista jokiai reliatyvybei. Iš to plaukia būtina išvada, kad *kūrimas kaip buvimo teikimas yra nuolatinė dabartis tiek Dievo, tiek būtybės atžvilgiu.* Apie kūrimą negalima filosofiškai kalbėti baigties veikslu; apie jį galima kalbėti tik trukmės veikslu, būtent: būtybė būna ne sukurta, bet būtybė būna kuriama. Buvimą teikti ir buvimą turėti yra vienas ir tas pats veiksmas, tik svarstomas čia Kūrėjo (teikti), čia kūrinio (turėti) atžvilgiu. Būtybė buvimą turi tik todėl, kad jį gauna. Bet kaip buvimo turėjimas yra visados dabartis, taip yra dabartis ir jo teikimas, vadinasi, kūrimas. Užtat kūrimo ontologijoje ar Dievo metafizikoje randama sąvoka „pasaulio palaikymas (conservatio mundi)" reiškia anaiptol ne naują, pakartojamą ar nuo kūrimo skirtingą Dievo veiksmą, o tą patį buvimo teikimą arba tą pačią kūrimo dabartį, neįtaigaujamą jokiu laiko praeities ar ateities matmeniu.

Tuo remiasi tiek Dievo buvojimas pasaulyje, tiek pasaulio priklausomybė nuo Dievo. Kurdamas būtybę visados dabar, Dievas yra jai visados ir dabartinis, o pati būtybė yra tiek susijusi su Dievu, jog be tiesioginės Dievo dabarties joje ji čia pat virstų niekiu — „omnes res ecdem

momento in nihilum reciderent“ (S. Tomas),— vadinasi, liautųsi buvusi apskritai. Todėl *ontologinė būtybės plotmė yra Dievo buvojimo plotmė iš esmės*. Pasaulio santykis su Dievu čia visados yra dabartinis, niekados nepertraukiamas, niekados nesiliaujantis, niekados neužbaigtas. Dievas kaip buvimo teikėjas niekados nuo pasaulio nepasitraukia: Dievas Kūrėjas nėra pasauliui tiktai transcendentinis, bet kartu ir imanentinis, buvojąs pasauliui taip *artimai, kaip artimas yra jam pats buvimas. Pasaulis* laikosi Dievu ne kaip šioks ar kitoks, vadinasi, ne kaip tokios ar kitokios esmės, prigimties, tvarkos, bet jis laikosi Dievu kaip *esąs* apskritai, vadinasi, *kaip būtybė:* „esame todėl, kad esame sukurti (tiksliau: kuriami.— *Mc.*) — ideo sumus, quia facti sumus“ (Augustinas, Conf. XI, 4). Štai kodėl kur tik kūrimas mąstomas baigtybės prasme ir kur pasaulio palaikymas yra suvokiamas kaip kas kita negu kūrimas, arba kur pasaulio palaikymas eina jau po kūrimo (net ir grynai logiškai), ten, teisingu L. Duempelmanno posakiu, „žingsnis į deizmą yra jau žengtas“ [37].

Kūrimo dabarties samprata neturi betgi nieko bendro su paplitusia pažiūra, esą kūrimo dabartis reiškianti vis naujų būtybių atsiradimą ir tuo būdu esanti *kiekybinis* kūrimo tęsinys. Šitaip kūrimo dabartį yra suvokęs net ir Kantas. Kosmologinėje savo studijoje „Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels — Bendroji gamtos istorija ir dangaus teorija“ (1755) Kantas skelbia, esą „kūrimas niekad nėra baigtas. Jis, tiesa, yra kartą prasidėjęs, tačiau jis niekad nesibaigs. Jis visados tebėra veiklus ir kildina vis naujų daiktų bei naujų pasaulių“ [38]. Mūsų meto evoliucijos filosofijoje bei teologijoje šis kiekybinis kūrimo pratęsimas esti tapatinamas su pasaulio išsivystymu ir paverčiamas šiojo lytimi: evoliucija esanti „kūrimo išraiška“; „Dievas mus sukuria veikdamas į mus per evoliuciją“ (*P. Teilhard de Chardin*) [39]. Be abejo, nėra jokio prieštaravimo, kad kūrimo dabartis negalėtų būti ir kiekybinė, vadinasi, kad Dievas kildintų iš nebūties vis naujų daiktų ar pasaulių. Tačiau tai yra ne ontologinis, o tikrovinis klausimas — ar iš tikro Dievas tai *daro,— į kurį niekas* atsakyti negali. Tai gryna prielaida, neatremta nei į patyrimą, nei į loginę būtinybę, nei į apreiškimą. Savos gi būklės erdvėje mes niekur ir niekad nesusiduriame su būtybės kilimu iš nebūties: „Mūsų patyrimas rodo, kad kiekvienas daiktas yra kito daikto įve-

damas: jis „gema““ [40]. *Štai kodėl filosofija anos* prielaidos, kad kūrimo dabartis reiškianti kiekybinį kūrinijos gausėjimą, nė nesvarsto. Tuo tarpu teigdama, kad kūrimas yra visados dabartinis, ji turi galvoje ne kiekybinį dauginimą, o nesiliaujantį dieviškojo kūrimo vykdymą jau esančios būtybės buvime. Apie naujos būtybės kilimą iš nebūties filosofija privalo kalbėti tik tuo atveju, kai pati šios būtybės sąvoka loginiu būtinumu reikalauja jos kilimo iš nebūties, sakysime, žmogaus asmuo, kuris, būdamas vienkartinis, neturi rūšies ir todėl negali būti į buvimą įvedamas kito daikto [41]. Vienkartybės šaltinis gali būti tik nebūtis, o vienkartinė būtybė gali buvoti tik kuriama, bet ne gimdoma ar išvystoma. Tačiau tai yra jau ne tiek religijos filosofijos, kiek filosofinės antropologijos klausimas.

Būdamas vientisas, buvimas reikalauja, *kad ir jo teikimas* būtų vientisas. Kaip buvimo negalima padalinti, *taip ir jo teikimo arba kūrimo negalima ištęsti: Dievas kuria staiga* —„be judėjimo: sine motu“ (S. Tomas, S. Th. I; 45, 2 ad 3), vadinasi, nepereidamas į laiko matmenį ir nekildindamas būtybės „dalimis“ ar „laipsniais“, nes tarp „būti“ ir „nebūti“ nėra ir negali būti *tarpo*. Būtybė arba jau yra, arba jos dar nėra. Šį staigų kūrimo būdą kaip tik ir išreiškia žodis „tebūnie — fiat“, kuriuo Vakarų mąstymas paprastai nusako šį dieviškąjį veiksmą. Užtat buvimo laipsnių nėra nei kiekybine, nei kokybine prasme; niekas nebūna nei mažiau ar daugiau, nei stipriau ar silpniau, nes šitoks *buvimo laipsniavimas būtų įmanomas tik ryšium su nebūtimi* ir reikštų, kad viena būtybė nebūties atžvilgiu yra stipresnė už kitą. Betgi tai yra išmonė, kadangi nebūties akivaizdoje visos būtybės yra lygios: visos yra iš nebūties kilusios ir visos reikalauja lygaus dieviškojo grindimo savame buvime. Buvoti kuriai nors būtybei „stipriau“ reikštų, kad ji grindimo iš Dievo pusės reikalauja „mažiau“; o ji jo reikalauja „mažiau“, kadangi ji pati jo turinti „daugiau“ iš savęs, vadinasi, jau yra buvusi prieš sukuriama. Tačiau visa tai yra vienas didžiulis prieštaravimas.

Juo kaip tik ir yra pagrįsta M. Schelerio „būties laipsnių sąvoka“, susikurta Duns Scoto įtakoje ir norima pateisinti tuo, esą viena būtybė būna mažiau savimi, o daugiau kitu, kita gi — daugiau savimi, o mažiau kitu [42]. Iš tikro betgi *niekas nebūna savimi nė vieną akimirką* (trukmė) ir *nė vieną kiekio laipsnį* (galia); niekam bu-

vimas nėra savastis, o dovana pilnutine prasme. Iš būtybės pusės žiūrint, jai sava (proprium) yra ne stipresnis ar silpnesnis buvimas, o tiktai nebūtis. Todėl nors būtybės ir labai tarp savęs skirtųsi savo esmėmis bei jų savybėmis, jos visos *būna* lygiomis. „Jei yra tiesa,— gražiai šiuo atžvilgiu sako ispanų religijos filosofas F. Todoli OP,— kad esama daugybės būtybių (seres), taip pat yra tiesa, kad nesama daugybės buvimo (ser.). Esama daug būtybių, daugiau būtybių, bet nesama nei daug buvimo, nei daugiau jo tobulumo“ [43]. Buvimo laipsniavimas yra ne kas kita, kaip esmės skleidimosi perkėla į buvimo sritį. Esmė *iš tikro skleidžiasi pamažu ir gali būti išsiskleidusi daugiau ar mažiau.* Tuo tarpu *buvimas yra visas kartu.* Nuosekliai tad ir jo teikimas arba būtybės kūrimas yra visas iš karto, ką Tomas Akvinietis nusako žodžiu „be judėjimo — sine motu“ ir ką mes aptariame žodžiu „staigus“. Kūrimas kaip nuolatinė dabartis neturi nei praeities, nei ateities: „prasens nullum habet spatium“ (Augustinas). Sąvoka „dar-ne-būtybė“ yra arba prieštaravimas savyje, arba — nebūtis.

Tuo yra atsakoma į vad. „tęstinio kūrimo“ sampratą dabartinėje evoliucijos filosofijoje. Ši samprata yra staigaus kūrimo priešingybė, būdingai išreikšta P. Teilhard'o de Chardino: „Visagalio kūrimas neprivalo būti mūsų suprastas *kaip* staigus *veiksmas, bet kaip vyksmas arba* sintetinąs veikimas (ką gi galima būtų nebūtyje sintetinti? — *Mc.*)... Pasaulis nuolatos išnyra (emerge), nors ir nepastebimai, vis truputį viršum nieko“ [44]. Tai reiškia: staigus kūrimas yra veiksmas (actus), tęstinis kūrimas yra vyksmas (processus); staigus kūrimas vyksta dabartyje, tęstinis kūrimas yra eiga ateitin; staigus kūrimas kaip buvimo teikimas yra visas iš karto; tęstinis kūrimas kaip lėtas pasaulio išnirimas viršum nebūties vyksta tam tikrais kiekiais. Tačiau šioje sampratoje kaip tik visu ryškumu ir išeina aikštėn buvimo maišymas su esme. Visa, kuo yra būdingas tęstinis kūrimas, gerai tinka esmės skleidimuisi ar jos kaitai (mutatio substantialis). Bet visa tai nė kiek netinka buvimo kilimui iš nebūties. Posakiai „tęstinis kūrimas“, „evoliucinis kūrimas“, „kūrybinė evoliucija“ nusako kosmologinę esmės plotmę, tačiau jie nenusako ontologinės buvimo plotmės. Žodis „kūrimas“ šiuose posakiuose yra gryna analogija ar net tik madinis kevalas, praradęs tiesioginę bei tikrąją savo prasmę. Tai, kas yra išsiskleidimas, išsivystymas, kitimas ir kas todėl niekad

negali būti kilimas iš nebūties, čia yra vadinama „kūrimu“ — ir tai net dieviškuoju,— kuris yra galimas bei suvokiamas tik kaip kildinimas būtybės iš nebūties: nebūtis yra mastas *skirti kūrimui nuo išsiskleidimo ar kitimo.*

Apibūdinant kuriamojo veiksmo savybes, reikia dar pabrėžti, nors tai esame truputį palietę ir anksčiau (plg. II, 1c), kad kūrimas kaip buvimo teikimas yra *absoliutinės pradžios sąvoka.* Gaudama buvimą, būtybė pradeda būti pilnutine šio žodžio prasme: ir kaip tokia, ir kaip medžiaga. Aukščiau pateiktoji scholastinė kūrimo aptartis kaip tik ir nusako šią absoliutinę pradžią. Prieš buvimą būtybė nėra buvojusi jokiu atžvilgiu, nes užu buvimo nėra nieko, kas jį pranoktų. Tai savaime aišku ir apie tai nereikėtų nė kalbėti, jei mūsų dienomis nebūtų jausti mąstymo atgrasos absoliutinės pradžios klausimui. Sakysime, P. Teilhard'as de Chardinas teigia, esą „menkiausio mažmožio visiška pradžia taip lygiai sugriautų patirtinės mūsų visatos statinį“, kaip ir „daiktų atsivėrimas erdviniam niekiui“ [45]. Tai reiškia: pasaulis negali turėti nei absoliutinės pradžios laiko atžvilgiu, nei absoliutinės ribos erdvės atžvilgiu, nes kiekvienas atsivėrimas niekiui būtų, pasak Teilhard'o, „iš pagrindų (radicalement) priešingas vidinei visatos sąrangai“ (p. 56). Užtat Teilhard'as apie būtybės kilimą iš nebūties nė nekalba. Jis tik kalba apie jos atsiradimą, vienijant daugį ir vedant šį vienijimą palaipsniui ligi visatos susijungimo su Dievu. Evoliucijos filosofijoje kūrimo sąvoka sutampa su vienijimo sąvoka — pagal žinomą Teilhard'o apibrėžtį: „kurti tai vienyti — créer c'est unir“. Nuosekliai tad šioje filosofijoje kūrimas yra ne pradžios, o pabaigos sąvoka: „Apie kūrimo veiksmą turėtume spręsti ne pagal jo pradžią, bet pagal jo pabaigą“ [46]. Nes tik susijungus visatai galutinai su Dievu, būtų galima pasakyti, kas šis susijungimas — tai yra kūrimas — yra, kokią jis turi prasmę ir kokia yra buvusi jo eiga. Kūrimo kaip vienijimo apmąstymas šiai filosofijai yra apsprendžiamas galo (eschaton), o ne pradžios. Pradžia čia dingsta kažkokiuose rūkuose.

Į tai betgi teisingai atsako R. Spaemannas: „Dievas kaip atvira žmogaus ateitis, Dievas kaip gyvenimo prasmė yra graži, bet tuščia formulė, jei šis Dievas nėra kartu mąstomas ir kaip pradžia. Dievas, kuris nėra alfa, negali būti nė omega. Be kūrimo nėra jokios eschatologijos“ [47]. Juk atbaiga, apie kurią kalba evoliucijos filosofija, tegali būti ne kas kita, kaip pradžios pilnatvė, nes buvimas,

kaip sakyta, visados yra visas. Tuo tarpu esmė yra visa tik savo galimybėje, tačiau ne tikrenybėje. Kiek buvimas yra visados dabartis, tiek esmė visados yra dar tik ateitis. Būtybės atbaiga įvyksta tada, kai ir esmė tampa dabartimi, vadinasi, kai ji visa savo pilnatve išsiskleidžia buvime, su juo sutapdama. Tuomet būtybė būna tik dabartimi arba *yra* dabartis abiem savo pradais — tiek buvimu, tiek esme, tiek ontologine, tiek kosmologine savo plotme. Šią būtybės būseną ir vadiname eschatologine būsena arba atbaiga. *Eschatologija yra esmės virtimas buvimo apimtimi.* Tai pradžios regimybė.

Užtat kur pradžia yra neapmąstoma arba net neigiama, ten ir atbaiga virsta kažkokiu neaiškiu lūkesčiu, nes tokiu atveju nežinia, *kas* gali būti atbaigta ir *ko* reiktų laukti. Štai kodėl Dievas Kūrėjas yra Dievo Atbaigėjo pagrindas, o ne atvirkščiai, kaip tai šiandien regime evoliucijos filosofijoje ir teologijoje. Atbaigimas visados priklauso esmės, bet niekad ne buvimo kategorijai. Tik buvimas įgalina esmę skleistis jo tikrovėje ir artėti prie savos pilnatvės. Buvimo atbaigti negalima, nes jis yra visada visas. Atbaigti galima tik esmę, tačiau ne jai vis truputį išnyrant viršum niekio, bet jos jau *esančiai* galimybei vis truputį labiau virstant tikrenybe. Šio skirtumo nedarant, pradžia atrodo nereikšminga ir net kenksminga, kaip Teilhard'o atveju, perkeliant visą mąstymo svorį į pabaigą ir manant, kad čia slypi tikrasis kūrimas ir kad čia randamas Dievas Kūrėjas.

Religijos filosofijai šitoks esmės ir buvimo sujaukimas yra pavojingas ta prasme, kad jis religiją padaro *ateities matmeniu;* tuo tarpu ji esmiškai yra dabarties matmuo, nes tai *dabartinis* mano santykis su mano Kūrėju. Todėl K. Lehmannas pagrįstai klausia: „Ar gali būti Dievas, kuris yra susijęs su žmogaus gyvenimo atvira ateitimi bei jo prasme, bet kuris neturi nieko pasakyti mūsų pradžiai ir mūsų dabarčiai?“ [48] Jo atsakymas yra aiškus: „Dievo transcendencija ir ateitis gali būti tik tada suprasta, kai kartu yra pažįstamas jo buvimas pasaulyje ir jo artumas pasauliui“ (p. 136). O šis Dievo artumas bei buvojimas ir yra kūrimo dabartis, ir tik ši kūrimo dabartis pagrindžia mano santykį su manoje dabartyje buvojančiu Dievu.

c. *Pirmavaizdžių teorija*

Kūrimo iš nebūties idėja aiškiai neigia tiek pasaulio kilimą iš dieviškosios substancijos, tiek jo žiedimą iš kokios nors esančios medžiagos — vis tiek ar ši būtų sugeometrinta Platono erdvė, ar be galo praskidęs Teilhard'o daugis. Tačiau ryšium su kūrimu iš nebūties lieka dar neatsakytas klausimas, kaip ši samprata santykiauja su pirmavaizdžiais arba ana idėjų karalija, kuri Platono filosofijoje užima tokią svarbią vietą ir kurios atoaidžių girdėti visoje Vakarų mąstymo istorijoje. Kūrime iš niekio nėra jokios „causa materialis". Bet kaip yra su „causa exemplaris"?

Vakarų filosofija, mąstanti Krikščionybės akiratyje, platoniškųjų pirmavaizdžių atžvilgiu yra elgusis dvejopai: *ji sujungė juos su Dievu*, bet ji nesujungė jų su nebūtimi. — Kadangi Dievui nėra ir negali būti nieko nuo jo nepriklausomo, todėl ir idėjų karalija negalinti buvoti „šalia" Dievo, kaip kad ji buvojo Platono metafizikoje šalia demiurgo. Tačiau idėjų karalija vis dėlto *buvojanti* būtent Dievuje. Idėjos arba pirmavaizdžiai nebuvo paneigti, tik perkelti į dieviškąją būtį. Tai samprata, Augustino[49] įtvirtinta vėlesnėje Dievo metafizikoje ir kūrimo ontologijoje. Idėjas (formae, species, rationes) kaip tikrąsias daiktų esmes, amžinas bei nekintamas, Augustinas vertino tiek, jog net teigė, esą „niekas negali būti išmintingas, kas jų nesuvokia" (De divers. quest. 46). Jos apsprendžiančios daiktų kitimą bei valdančios visą jų būklę; jos apipavidalinančios tiek gamtos padarus, tiek žmogaus kūrinius; jos esančios tiesos, gėrio ir grožio mastas. Tačiau šią galią jos turinčios ne iš savęs, kaip Platono atveju, bet iš Dievo: „jos nėra sukurtos, todėl amžinai lieka tokios pat, buvodamos Dievo dvasioje; jos pačios neatsiranda ir nepranyksta, bet tai, kas pagal jas padaryta, gali atsirasti bei pranykti ir iš tikro atsiranda bei pranyksta" (t. p.). Tuo būdu, priešingai manichėjams, Augustinas galėjo tvirtinti, kad „visi baigtiniai dalykai" yra Dievuje, tačiau ne tarsi kokioje vietoje, o tuo, kad jis juos „savo ranka laiko tiesoje" (Conf. VII, 15), vadinasi, sieja su idėja. Štai kodėl Augustinas dar toli prieš scholastinę filosofiją ir galėjo teigti, kad „visa yra tiesa, kiek yra — omnia vera sunt, inquantum sunt" (t. p.).

Vis dėlto aiškaus santykio tarp idėjų ir Dievo Augustinas neišvystė. Kartais susidaro įspūdis, kad idėjos jo

mąstyme net susilieja su Amžinuoju Logos: „Pradžioje, Viešpatie, sukūrei dangų ir žemę savame Žodyje, savame Sūnuje, savoje Jėgoje, savoje Išmintyje, savoje Tiesoje" (Conf. XI, 9). Arba truputį aukščiau: „Tu kvieti mus suprasti tavąjį Žodį, Dievą pas tave, Dieve; Žodį, kuris amžinai yra tariamas ir kuriuo visa yra tariama, visa kartu ir amžinai" (Conf. XI, 7). Tiesa, Augustinas čia pat priduria: „Tau lygiaamžiam Žodžiui tari visa kartu ir amžinai, ką tari; o ką tari, ir tampa tuo, ką tari, kad taptų, nes kuri ne kitaip, kaip tardamas; ir vis dėlto ne kartu ir ne amžina tampa tai, ką tardamas kuri" (t. p.). Tai reiškia: kurdamas Dievas taria daikto idėją; ši idėja yra amžina ir kažkokiu „nuostabiu būdu" (Conf. XI, 9) susijusi su Amžinuoju Logos, kuriam ji tariama ir visa, ir kartu, ir amžinai. Šio betgi tarimo pasekmė nėra nei visa, nei kartu, nei amžina. Čia slypi Augustino skelbiamas pasaulio išsivystymas ir jo praeinamumas; čia slypi ir laiko problema, kuriai spręsti Augustinas yra taip įtampiai mąstęs. Tačiau kodėl amžinas ir visas kartu (simul) dieviškasis tarimas virsta pamažu išsiskleidžiančiu bei praeinančiu daiktu? To Augustinas išaiškinti nepajėgia, atrodo, todėl, kad jis šį tarimą net pabrėždamas perkelia į Logos kaip Dievą —„in Verbo tuo, in Filio tuo" (t. p.),— vadinasi, į absoliutinį matmenį, o ne į nebūtį, ir kad kaip tik dėl to kuriamasis Dievo žodis Augustino mąstyme nėra aiškiai atribotas nuo Amžinojo Žodžio.

Nepaisant šių neaiškumų bei sunkenybių, Augustino pastanga platoniškuosius pirmavaizdžius jungti su Dievu yra pasilikusi Vakarų filosofijoje visą laiką. Šią pastangą perėmė ir net sustiprino Tomas Akvinietis (plg. De ver. q. 3, a. 1) teigdamas, esą būtina pripažinti idėjas Dievo dvasioje, nes idėja esanti ne kas kita, kaip daikto forma, buvojanti šalia daikto jį kuriančioje ir pažįstančioje dvasioje; ši forma kaip pirmavaizdis esanti būtina kiekvienai būtybei, kylančiai ne atsitiktiniu, o sąmoningu bei planingu būdu. Toksai gi kaip tik ir esąs pasaulio kilimas. Pasaulis esąs ne atsitiktinybės padaras, bet Dievo sukurtas sąmoningai bei valingai. Todėl jis ir turįs turėti Dievuje savą idėją, vadinasi, buvoti Dievuje idealiniu būdu pirmiau, negu pradeda buvoti realiniu būdu (plg. S. Th. I, 15, 1). Tuo Tomas aiškina ir pasaulio panašumą į Dievą, kadangi panašumas glūdįs „dalyvavime formoje" (S. Th. I, 4, 3c): būdamas dieviškosios idėjos regimybė, pasaulis ir pats esąs dieviškas kaip tik šia idėja. Tai Au-

gustino mintis, nusakyta baimės ir žavesio priešingybe: „Bijausi ir žaviuosi — inhorresco et inardesco. Bijausi, kiek esu į jį (į Dievą.— *Mc.*) nepanašus; žaviuosi, kiek esu į jį panašus“ (Conf. XI, 9).

Nesunku betgi įžvelgti, kad platoniškųjų idėjų perkėla į Dievą esmėje yra ne kas kita, kaip *graikiškojo kūrybos modelio pasilaikymas;* modelio, kuris Dievo ir pasaulio santykį tebemąsto menininko (technitēs, artifex) veiklos pavyzdžiu. Tiesa, čia, kaip sakyta, yra išskiriama bet kokia medžiaga (causa materialis), iš kurios dieviškasis „menininkas“ pasaulį kurtų; tačiau čia visu įtaigumu yra ir toliau pasilaikoma forma arba pirmavaizdis (causa formalis arba exemplaris), pagal kurį Dievas pasaulį kuria. Ši forma arba pirmavaizdis esąs būtinas tiek žmogiškajam, tiek dieviškajam kūrėjui, kadangi abu, kalbant Tomo Akviniečio žodžiais, kuria ne atsitiktiniu, o planingu bei sąmoningu būdu. Užtat kaip tokį pirmavaizdį turi kuriąs žmogus, taip jį turįs turėti ir kuriąs Dievas. Dar daugiau: Augustino pažiūrą, menininkas kaip tik perimąs dieviškojo kūrimo būdą; jis stengiąsis „suteikti formą, kurią regi savo vidaus akimi. O iš kurgi jis ją turėtų, jeigu tu (Dieve.— *Mc.*) nebūtum jos padaręs?“ (Conf. XI, 5). O kad žmogiškojoje kūryboje pirmavaizdis tampa tikrove, apipavidalindamas jau esančią medžiagą —„imponit speciem jam existenti“ (t. p.),— tuo tarpu dieviškojoje kūryboje jis tampa tikrove *kartu* su jį išreiškiančia medžiaga,— tai betgi nekeičia nei pirmavaizdžio būtinybės, nei jo vaidmens kūrimo veiksme. Kiekvienu atveju kūrimas esąs Dievuje esančios idėjos arba daikto pirmavaizdžio pavertimas pačiu daiktu — kaip ir meniškojoje žmogaus veikloje. Ši lygiagretė tarp meniškosios ir dieviškosios kūrybos yra ypač išvystyta Tomo Akviniečio jo veikale „De veritate — Apie tiesą“ (plg. q. 2, a. 5, a. 8; q. 3, a. 1, a. 2).

Bet kaip tik šio graikiškojo modelio šviesoje nublunka ir net dingsta *nebūties reikšmė* dieviškajam kūrimui. Platono demiurgas idėjų savyje neturėjo: jos buvojo šalia jo; jis jas tik stebėjo ir pagal jas žiedė tikrovinius pavidalus; todėl jam buvo reikalingos ir idėjos, ir medžiaga. Tuo tarpu Dievas, turėdamas idėją pats savyje ir sykiu būdamas absoliutas taip pat savyje, pajėgia šią idėją tarti taip, kad, Augustino žodžiais kalbant, „kūrinio judesys ją išreiškia“ (Conf. XI, 6) arba, pasak Tomo, „daikto pirmavaizdis (exemplar), esąs Dievuje, kildina daiktą“

(De ver. q. 2, a. 5). *Todėl Dievui pasidaro nebereikalingi* ne tik anas graikiškajam mąstymui toks svarbus bendrasis patiesalas, bet ir nebūtis. Pirmavaizdžių teorijoje nebūtis kaip ontologinė kūrimo prielaida esti tarsi apeinama ar peršokama. Be abejo, jos neneigia nei Augustinas, nei Tomas; tačiau jie jos nė nepabrėžia. Palygintas su mūsų dienų egzistencine filosofija, tiek patristinis, tiek ir scholastinis *mąstymas atsideda nebūčiai labai maža; tik* egzistencinėje filosofijoje nebūtis, tariant H. Kuhno žodžiais, pašoksta tarsi iš ramaus guolio išbaidytas žvėrelis [50].

Tai mus nustebina, kadangi pasaulis kaip baigtinė būtis (ens finitum) yra viena iš pagrindinių ir patristinio, ir scholastinio mąstymo sąvokų. Tuo tarpu kuo gi baigtinė būtis yra „baigtinė", jei ne nebūtimi? Baigtybė tuo ir skiriasi nuo nebaigtybės, kad anoji įima į save nebūtį — pasak J. B. Lotzo: „finitum differt ab infinito ut includens non-esse" [51]. Tas pats Lotzas teigia, kad „scholastinė filosofija telkiasi (vertitur) aplinkui kūrimą iš nebūties" (p. 65) ir kad „krikščioniškasis apreiškimas, visų pirma *sklaidydamas (pandens) kūrimo esmę, žymiai labiau* atkreipė žmonių dėmesį į nebūtį, negu tai buvo buvę anksčiau" (t. p.). Todėl atrodo, kad nebūtis šiame mąstyme turinti sudaryti kaip tik pirmaeilę problemą. Iš tikro tačiau nebūties apmąstymas čia yra pats šykščiausias. O taip yra todėl, kad pirmavaizdžių teorija, *padariusi juos* dieviškosios dvasios turiniu, aptemdo nebūties būtinybę kūrimui, nes teikti tikrovinį buvimą idėjoms, jau turinčioms idealinį buvimą, atrodo esąs nebe kuriamojo veiksmo sąrangos, o tik kūrėjo galybės klausimas. Mąstant pasaulio kūrimą pagal graikiškąjį modelį, atremtą į meniškąją žmogaus veiklą, siūlyte siūlosi mintis, kad ir dieviškasis *kūrimas esąs ne kas kita, kaip* idėjos perkėlimas iš idealinės amžinosios plotmės į realinę laikiną plotmę. Nebūtis kaip ontologinė prielaida čia neberanda pateisinamos vietos ir net nebetenka reikšmės, o kartais pirmavaizdžių teorijos šalininkų yra net aiškiai neigiama, kaip tai visu ryškumu savo metafizikoje yra išvystęs *Vladimiras Solovjovas* (1853—1900).

Dievas, pasak Solovjovo, yra ne tik absoliutinis subjektas trijose hipostazėse, bet ir absoliutinis objektas, laikąs savyje viso ko turinį, kurį Solovjovas vadina „amžinuoju pasauliu" arba „Dievo kūnu" bei „dievybės medžiaga" [52]. Tuo, kaip pats Solovjovas pabrėžia, jis anaiptol nenori įvesti Dievan kokio nors medžiaginio prado, o

tik nurodyti, kad Dievas nėra tuštuma, bet būties pilnybė, apimanti ir idealinį realinio pasaulio vaizdą bei planą. Nuosekliai tad turime du vienas priešais kitą buvojančius pasaulius: amžinąjį pasaulį Dievuje ir laikinąjį pasaulį aplinkui mus ir mumyse pačiuose. Kaip tad santykiauja šiedu pasauliai vienas su kitu? Kas yra amžinasis pasaulis laikinajam ir atvirkščiai? Skirtingai nuo kitų rusų mąstytojų, kaip N. Berdiajevas, S. Bulgakovas, S. Frankas, N. Losskis, Solovjovas *neigia kūrimo iš nebūties idėją* ir ją net pašiepia. Paskutiniajame savo veikale „Trys pokalbiai" (1900) jis rašo, kad 21 šimtmetyje „tokios sąvokos, kaip kūrimas iš nebūties, nebus mokomos net pradžios mokyklose", nes „vaikiška galia tikėti naiviai bei nesąmoningai jau bus peržengta" (Soč. VIII, 560). Bet kokiu būdu tuomet yra kilęs mūsasis pasaulis, jei kūrimas iš nebūties yra tik vaikiško tikėjimo įvaizdis? Ir štai čia Solovjovas labai nuosekliai ir atskleidžia pirmavaizdžių teorijos ryšį su kūrimu; ryšį, kuris tiek patristikoje, tiek scholastikoje buvo pasilikęs lyg ir slapta prielaida.

Amžinasis pasaulis kaip Dievo dvasios turinys nepatenkinąs, pasak Solovjovo, nei Dievo, nei paties ano pasaulio. Jis nepatenkinąs Dievo, kadangi „dieviškajam pradui yra jo per maža" (Soč. III, 126—127). Idealinis arba amžinasis pasaulis Dievuje esąs tiek šiajam palenktas, jog atskiri jo vienetai (jedinicy) neturį jokio savarankiškumo: šių vienetų valia visiškai išreiškianti Dievo valią, jų meilė visiškai sutampanti su Dievo meile, jų veikla esanti tiktai Dievo veiklos būdas (plg. p. 125—126). Tuo būdu amžinasis pasaulis nesąs Dievui *antrininkas* ir negalįs sueiti su juo į tikrovinį santykį. Tuo tarpu Dievas, pasak Solovjovo, trokštąs, kad jo paties turinys būtų savarankiškas, vadinasi, kad galėtų „atveikti į dieviškąjį pradą" (p. 126); Dievas trokštąs kitos, šalia jo buvojančios prigimties. Tačiau ir patys ano idealinio pasaulio vienetai stengiąsi savarankiškai būti bei savarankiškai veikti — pagal savą valią, pagal savą meilę, pagal savą pažinimą. Užtat Solovjovas ir kalba apie „begalinį būties troškulį (žažda bytija)" Dievuje amžinojo pasaulio atžvilgiu ir kartu apie tokį pat „nenumaldomą būties troškulį" pačiame amžinajame pasaulyje savęs paties atžvilgiu (p. 125). *Dievas trokšta savą antrininką turėti, o amžinasis pasaulis trokšta Dievo antrininku būti.*

Šį abipusį būties troškulį, pasak Solovjovo, Dievas numaldąs *tuo, kad paleidžiąs amžinąjį pasaulį iš absoliuti-*

nės savo priklausomybės, suteikdamas jam savarankiškumo. Tai ir yra, Solovjovo pažiūra, pasaulio sukūrimas: „Šisai dieviškosios valios veiksmas (ar veiksmai), kuriuo dieviškojo proto idealiniai objektai arba vaizdai įgyja realinį buvimą, ir yra tikrasis dieviškojo kūrimo veiksmas“ (p. 127). Tai nėra būtybės kildinimas iš nebūties būties stokos prasme, nes *amžinasis pasaulis jau būna* idealine būsena; tai tik šios idealinės būsenos Dievuje pavertimas realine būsena šalia Dievo. Pats šis veiksmas yra atliekamas grynu Dievo noru: „Šisai antrininkas ima buvoti tiktai laisvu dieviškosios valios veiksmu“ (p. 128). Tačiau jo buvojimas kyla vis dėlto ne iš nebūties, o iš ano amžinojo turinio, jau esančio Dievuje idealiniu būdu. Tai nėra buvimo teikimas, kaip kūrimą apibrėžėme anksčiau; tai tik vieno buvimo *būdo* arba būsenos (idealinės) pakeitimas kitu buvimo *būdu* arba būsena (realine): Dievuje esąs *vaizdas* stoja šalia Dievo kaip *daiktas*. Pirmavaizdžių teorijoje — tai paprastai nutylima ar nesuvokiama — nėra naujo daikto *kaip tokio* (nihilum sui); čia yra daugių daugiausia tik naujas daiktas kaip medžiaga (nihilum subjecti), nes daiktas realinėje plotmėje ir jo idėja idealinėje plotmėje yra savo esme vienas kitam tapatūs. Čia nėra nė tikro „buvimo teikimo — collatio esse“, kadangi daikto pirmavaizdis kaip jo esmė jau yra buvęs ir prieš savo įkūnijimą medžiagoje arba virtimą daiktu. Nuosekliai tad pirmavaizdžių teorijoje nėra nebūties absoliutinio niekio prasme.

Kam reikalingi yra anie pirmavaizdžiai, taip ryškiai pabrėžiami krikščioniškųjų Rytų mąstyme, ypatingai rusų filosofijoje, kurioje yra susikūrusi ištisa teorija, vad. „sofiologija“ pirmavaizdžiams pateisinti (Sofija čia yra suprantama kaip Dievuje esančių idėjų visetas)? Į tai atsako pirmavaizdžių šalininkai nurodydami, kad kūrimo iš nebūties teorija nepajėgianti atskleisti Dievo sąsajos su pasauliu. Jeigu Dievas kildinąs pasaulį iš nebūties absoliutine niekio prasme, tuomet kūrimo veiksmas esąs tik dvinaris: jis apimąs *nebūtį kaip pradmę* (terminus a quo) ir *kūrinį kaip baigmę* (terminus ad quem). Tuo tarpu pats Dievas liekąs kažkaip šalia šių dviejų polių, tarsi pasitraukiąs į šalį, pasilikdamas anapusinis tiek nebūčiai, tiek kūriniui. Todėl ir nesą galima įžvelgti, kokiu būdu Dievas galįs buvoti pasaulio viduje arba būti jam imanentinis. Kūrimo iš nebūties sampratoje būtybė, prieš būdama sukurta, nebuvojanti jokia prasme — nei kaip

tokia, nei kaip medžiaga, nei kaip idėja, nei kaip daiktas. Ji pilnutinė savo būtimi kylanti iš nebūties. Nuosekliai tad ji ir neturinti savyje nieko, kas ją *iš vidaus* sietų su Dievu. Tarp Dievo kaip Kūrėjo ir pasaulio kaip kūrinio dingstąs ryšininkas; tarp jų atsiverianti praraja. Iš nebūties kilęs pasaulis esąs, tiesa, savarankiškas bei originalus, tačiau jis nesąs susijęs su Dievu, todėl lieką profaninis ir net deistinis. Tai pagrindinis pirmavaizdžių teorijos priekaištas kūrimo iš nebūties sampratai.

Visai kitoks susidarąs santykis tarp Dievo ir pasaulio, jei kūrimas esąs suvokiamas kaip amžinojo pasaulio perkėlimas į laikinybės matmenį. Tokiu atveju amžinasis pasaulis arba Dievo dvasios turinys tampąs laikinojo pasaulio *pagrindu:* dieviškasis pradas kūrimo veiksmu įeinąs į kūrinį ir lieką jame kaip dieviškoji idėja, sudaranti daikto esmę ir sykiu ryšį tarp Kūrėjo ir kūrinio. Mūsasis pasaulis, pasak Solovjovo, esąs ne kas kita, kaip amžinojo pasaulio atvaizdas. Kaip atvaizdas jis, tiesa, skiriąsis nuo amžinojo pasaulio Dievuje, tačiau, sako Solovjovas, jis skiriąsis „ne esme, o tik būsena“ (Soč. III, 122). Esme jiedu esą tapatūs: mūsoji tikrovė „nėra naujas, nuo dieviškojo pasaulio atskirtas pasaulis“ (t. p.); ji neturinti „jokių savų pradų, iš kurių ji susidėtų: ji yra tik kitokia, neprivaloma (nedolžnoje, vadinasi, laisvu Viešpaties noru kilusi.— *Mc.*) tų pačių pradų sąveika, kurie sudaro ir dieviškojo pasaulio būtį“ (t. p.). Kiek kūrinys esąs patirtinė tikrovė, tiek jis buvojąs šalia Dievo; kiek tačiau jis esąs amžinojo pasaulio įsikūnijimas, tiek jis buvojąs ir toliau Dievuje. Iš to rusų mąstytojai daro svarbią išvadą, būtent: *pasaulis savo gelmėse esąs šventas, ir* šis jo šventumas esąs jam ne atsitiktinis, ne viršinis, bet esminis, negalįs būti sekuliarizuotas jokia prasme. Tai reiškia, kaip šią išvadą yra nusakęs V. Zenkovskis, „kad užu viršinės daugybės, užu baigtybės ir kūriniškumo slypi vieningas, begalinis ir absoliutinis pagrindas, vadinasi, tikrosios (podlinnyj) būties pilnybė“ [53].

d. Pirmavaizdžių teorijos vertė

Kūrimas, suvoktas kaip amžinojo arba idealinio pasaulio, esančio Dievuje, perkėlimas iš amžinybės į laikinybės matmenį, iš tikro akivaizdžiai susieja Kūrėją su kūriniu; jis taip pat ryškiai parodo, kodėl kūrinys yra šventas savo esmėje; metafiziškai betgi pateisintas jis būti

negali būtent todėl, kad šitokia kūrimo samprata neapmąsto pirmavaizdžių santykio su pačiu Dievu ir kad ji savo esme yra manichėjinė atgyvena.

Yra labai lengva *mąstyti dieviškąjį kūrimą kultūrinės*, pirmoje eilėje meniškosios, žmogaus veiklos pavyzdžiu ir teikti jam idėją arba pirmavaizdį kaip sudedamąjį jo pradą, kurio idealinis buvimas esti paverčiamas realiniu buvimu — taip lygiai, kaip tai vyksta kiekviename žmogiškajame kūrybiniame veikime: sakysime, menininkas turi savyje idėją ir perkelia ją į marmurą, drobę, garsus, žodžius... Jeigu jis būtų visagalis, tai jo idėja *iš karto* (simul, sine motu) virstų statula, paveikslu, simfonija, poema ar romanu. Tiktai aprėžta jo galia verčia jį ieškotis medžiagos, kad turima jo dvasioje idėja galėtų pasidaryti *patirtinė regimybė. Tačiau kaip tik čia* ir kyla klausimas: ar žmogiškasis kūrėjas skiriasi nuo dieviškojo Kūrėjo tik šia —beveik „technine"— galybe? Ar šis graikiškasis modelis neiškreipia kartais pasaulio kilimo iš pagrindų? Ką gi reiškia, kad Dievuje buvoja idėjos arba daiktų formos bei jų esmės, sudarydamos ištisą, Solovjovo žodžiais kalbant, „amžinąjį pasaulį"? Solovjovas teisingai sako, kad Dievas nėra tuštuma, o būties pilnybė. Tačiau kaip tik todėl, kad jis nėra tuštuma, mes negalime perkelti į jį be niekur nieko platoniškosios idėjų karalijos nepasiklausdami, koks gi yra santykis tarp Dievo prigimties *bei jo esmės ir anos idėjų karalijos kaip pasaulio* esmių viseto?

Pirmavaizdžių teorija yra gražiai atsakiusi į klausimą, kas yra dieviškosios idėjos *pasaulio* atžvilgiu, būtent: jos esančios pasaulio daiktų formos arba esmės, pasaulio darnos pagrindas, jo gėrio, grožio ir tiesos mastas. Tai visiškai suprantama, kadangi ir žmogiškosios idėjos turi tokią pat reikšmę ryšium su jo paties kūriniais. Tačiau pirmavaizdžių teorija niekad nėra išsamiau aiškinusis, kas anos idėjos yra *Dievo* atžvilgiu. Ji yra tik teigusi, esą idėjos esančios amžinos, todėl pasiliekančios visad tos pačios. Betgi teigti idėjų *amžinybę* dar nereiškia nustatyti jų santykį su Dievo prigimtimi, kadangi amžinybė nusako tik trukmę, o ne buvimo pobūdį: amžinybė yra buvimo dabartis. Tačiau ir būdamas nuolatos dabartinis, buvimas reikalauja būti grindžiamas, vadinasi, kildinamas iš nebūties. Šitaip kūrimo iš nebūties idėja suvokia buvimą kiekvienos būtybės, net jeigu ji savo trukme ir būtų amžina. Ar tai tinka ir Dievuje esančioms idėjoms? Kokiu

buvimu buvoja Dievuje anasai „amžinasis pasaulis“: Dievo kaip grindėjo ar būtybės kaip pagrįstosios? Kitaip sakant, kas yra idėja Dievuje: jo paties substancijos ištaka ar jo kūrinys? Jeigu ji yra Dievo ištaka, tuomet jos ištarimas patirtine regimybe yra plotiniškoji emanacija, o pasaulis — paties Dievo įsikūnijimas arba Dievo regimybė. Tuomet kūrimas yra teogonija, ir jokio tikrovinio pasaulio nėra; pasaulis yra tik Dievo išvaizda arba kaukė. Tuomet turime panteizmą pačia gryniausia jo lytimi, kadangi pasaulio daiktų esmę šiuo atveju sudaro Dievo substancija, idėjos pavidalu įėjusi į daiktą. O jeigu idėjos Dievuje yra kūriniai, tai reiškia, kad jos buvoja pagrįstuoju buvimu, vadinasi, yra kilusios iš nebūties; tuomet samprata kūrimo iš nebūties tinka ir joms visu plotu, kaip ir kiekvienai kitai pagrįstojo buvimo būtybei. Tuomet amžinojo pasaulio buvojimas yra tokios pat kokybės kaip ir patirtinio pasaulio, nes būti pagrįstam savame buvime arba kilusiam iš nebūties yra tas pat tiek idėjai, tiek daiktui kaip idėjos regimybei. *Kūrimo atžvilgiu tuomet amžinasis* pasaulis neturi jokios pirmenybės ryšium su laikinuoju pasauliu.

Nūn, nenorėdami grįžti prie plotiniškosios ontologijos, kuriai pasaulis yra Dievo ištaka, ir nepripažindami platoniškosios ontologijos, kuriai pasaulis yra nužiestas demiurgo iš kažkokio bendro patiesalo, turime rinktis kūrimą iš nebūties taip pat *ir* pirmavaizdžių arba idėjų atžvilgiu. Jeigu esama amžinojo pasaulio Dievuje, tai jis anaiptol nėra dieviškosios substancijos ištaka, o yra kilęs iš nebūties kuriamuoju Dievo veiksmu. Tai vienintelis metafiziškai priimtinas atsakymas, pateisinąs patirtinio pasaulio tikrovės autentiškumą. Štai kodėl ir pirmavaizdžių teorijos šalininkai, išskyrus Solovjovą, norėdami išvengti panteizmo, yra priversti pripažinti „kūriniškąjį pasaulio pirmavaizdinio (sofijnyj) pagrindo pobūdį“ [54]. V. Zenkovskis užtat ir teigia: „Žiūrint metafiziškai, pasaulis yra sukurtas savo visuma: ir idealiniu savo pagrindu, ir patirtine savo įvairybe (p. 34)... Sukurtoji būtis yra sukurta perdėm (p. 35)... Pirmavaizdinis pasaulio pagrindas yra visiškai ir ligi galo kūriniškas“ (p. 36). Tą patį randame ir S. Bulgakovo teorijoje, kurioje jis skiria „sukurtąją Sofiją“ kaip amžinųjų idėjų visumą bei nešėją nuo „dieviškosios Sofijos“ arba Amžinojo Logos [55]. Atrodo, kad ir Augustinas laiko idėją Dievo kūriniu klausdamas, *iš kur meninin*kas būtų ją pasiėmęs, jei Dievas ne-

būtų jos padaręs: „unde hoc valeret, nisi quia tu fecisti eam (speciem, kurią menininkas teikia „tai akmeniui, tai medžiui, tai auksui".— *Mc.*) (Conf. XI, 5). Kiekvienu *atveju kūriniškasis idėjų pasaulio buvimas Dievuje yra* vienintelis metafiziškai pateisinamas, nenorint paversti pasaulio ir Dievo esmių tapatybe.

Pripažinus gi idealinį arba amžinąjį pasaulį esant sukurtą iš nebūties, jis pasirodo esąs iš viso nereikalingas. Jau sakėme, kad pirmavaizdžių įvedimas į Dievo dvasios turinį yra grindžiamas noru rasti ryšį tarp Dievo ir pasaulio: pirmavaizdis arba idėja susieją Dievą su patirtine tikrove ir padarą ją šventą jos esmėje. Mintis graži, tačiau nereikalinga, nes sąsajos klausimas tarp Kūrėjo ir *kūrinio lygiai taip kyla ir amžinojo pasaulio arba pirmavaizdžių* atžvilgiu. Juk jeigu yra reikalingas kažkoks tarpininkas tarp Dievo ir patirtinio pasaulio, kodėl jis būtų nereikalingas tarp Dievo ir amžinojo pasaulio, jeigu šis yra toks pat Dievo kūrinys, kaip ir regimasis pasaulis? O jeigu Dievas gali sietis *tiesiog*, vadinasi, be tarpininko, su amžinuoju idėjų pasauliu kaip savo paties kūriniu, tai kodėl jis negalėtų *irgi tiesiog* sietis su patirtiniu pasauliu, kuris taip pat yra jo kūrinys? Dievo atžvilgiu tiek amžinasis pasaulis, tiek patirtinis pasaulis yra tolygūs *kūriniai, tai yra Dievo pašaukti iš nebūties ir būną kaip* tik šiuo jo šaukimu. Kodėl tad su vienu savo kūriniu Dievas sietųsi tiesiog, būtent tuo, kad jį nuolatos kuria, o su kitu tiktai per tarpininką? Ir kam šis tarpininkas būtų reikalingas? Argi kuriamasis Dievo veiksmas, būdamas, kaip sakėme, ne praeinantis, o nuolatinė dabartis, nesusieja kūrinio kuo ankščiausiai su Kūrėju? Koks gi ryšininkas galėtų Dievą padaryti pasauliui labiau imanentų negu paties Dievo dabartis kūrinyje, kildinanti šiojo buvimą?

Atskleidus kūrimo dabartį kūrinyje, atkrinta bet koks ryšininkas, kadangi kūrimo dabartimi Dievas buvoja pasaulyje pačiu tiesioginiausiu būdu. Prileidus gi kokį nors ryšininką ar tarpininką — tegu šisai būtų ir amžina Dievuje buvojanti idėja,— Kūrėjas ir kūrinys kaip tik būtų jo perskirti arba bent vienas nuo kito nutolinti. Sakysime: jeigu žmogaus asmuo kaip Aš-būtybė susisiektų su Dievu tik per savo amžinąjį pirmavaizdį Dievuje, tuomet Dievas man nebūtų mano Tu, ir ašen nebūčiau jam jo Tu, nes *Tu—Tu santykis yra pati tiesioginybė*, išskirianti bet kokį tarpininką ar ryšininką pačia šio santykio esme. Nes tai,

kaip jau sakyta, yra meilės santykis, o nesąmonė yra mylėti per tarpininką. Pirmavaizdžių teorija, išmąstyta kiek išsamiau, pasirodo esanti religijos priešininkė, kadangi ji atitolina žmogų nuo Dievo, ardydama meilės tiesiogínybę, be kurios religija negali būti nei pagrįsta, nei pateisinta. Ši teorija nieko neišaiškina, o tik aptemdo: tiek patį kūrimo veiksmą, tiek kūrinio santykį su Kūrėju. Tarp kūrinio ir Kūrėjo negali būti jokio ryšininko, jeigu nenorime eiti ligi begalybės klausdami: o kas riša su Dievu aną ryšininką? Kurdamas pasaulį, Dievas grindžia jo buvimą pačiu savimi kaip būtimi, ir bet koks tarpininkas čia yra tiek gnoseologiškai nereikalingas, tiek ontologiškai neįmanomas, nes tarp grindėjo ir pagrįstojo negali būti jokio intarpo.

Ieškojimas sąsajos tarp Dievo ir patirtinio pasaulio ir šios sąsajos radimas pirmavaizdžiuose atskleidžia pirmavaizdžių teorijos užnugarį, būtent: *užu šios teorijos slypi panieka medžiagai ir kūnui.* Ši panieka jaučiama tiek Platono ontologijoje, pasak kurios, pasaulio regimybė teršianti amžinąsias idėjas, taip kad jos spindinčios tik tarsi drumstame vandenyje; tiek Plotino ontologijoje, kurioje medžiaga esanti blogis savyje ir todėl gadinąs sielą savo įtaka; tiek galop manicheizme, pasak kurio, blogis esąs skirtino absoliutinio prado padaras ir reiškiąsis visur, kur tik kas nors kyląs iš medžiagos ar gyvybės ar esąs su jomis susietas. Pirmavaizdžių teorijoje ši panieka bei atgrasa yra pasilikusi tarsi požeminis šaltinis, kurio, tiesa, neregėti metafiziškai, kuris betgi maitina šią teoriją psichologiškai bei morališkai. Patirtinė būtybė esanti neverta, kad Dievas sietųsi su ja tiesiog. Jis galįs rištis su ja tik netiesiog, vadinasi, per jos idėją, kadangi tik idėja, neturėdama pojūtinės tikrovės, esanti „švari", todėl galinti buvoti Dievo dvasioje. Todėl Dievas ir kildinąs regimą pasaulį, ne tiesiog jį šaukdamas iš nebūties, o savyje turimą aną „švarią" idėją paversdamas daiktu, jau būnančiu atstu nuo Dievo ir todėl jo nepaliečiančiu „nešvariąja" savo puse. Pirmavaizdis, stovįs tarp Dievo ir daikto, saugąs Dievą nuo patirtinės bei pojūtinės tikrovės nevertumo.

Nuosekliai tad pirmavaizdžių teorijos šviesoje pasaulis ir atrodo ne tiek kaip autentiška tikrovė arba būtybė savyje, o daugiau *kaip ženklas* arba prasmuo, nurodąs į anapus, į aną amžinąjį pasaulį Dievuje, kurio atvaizdas, pasak Solovjovo, jis esąs ir kurio pradus — savųjų mūsa-

sis pasaulis juk neturįs — jis jaukiąs. Tomas Akvinietis *aiškina, kad pati Dievo esmė esanti daikto idėja*, bet ne kaip esanti savyje, o kaip pažinta (secundum intellectum suum), ir kad todėl sukurtieji daiktai atvaizduoją dieviškąją *būtį, tačiau visada netobulai, nes kiekvienas vis savaip*: čia glūdįs daiktų daugingumo ir sykiu jų skirtingumo nuo Dievo pagrindas (plg. De ver. q. 3, a. 2). Tuo Tomas išvengia panteizmo, tačiau tuo jis paverčia pasaulį Dievo *ženklu*, kurio būtis lieka abejotina, kadangi ženklo prasmė yra *reikšti*, bet ne savistovia tikrove *būti*. Mūsojo pažinimo uždavinys ir galutinis jo tikslas esąs suvokti šį ženklą, kitaip sakant, rasti užu patirtinės tikrovės jos idėją, buvojančią Dievuje. Patirtinė tikrovė nesąs tikrasis pažinimo objektas, o ypač ne pažinimo tikslas. Tai tik kelias į aną amžinąjį pasaulį, kurį mūsasis pasaulis netobulai atvaizduojąs ir tuo mus raginąs žengti pirmavaizdžių sritin. Paskui psichologinį patirtinės tikrovės kaip nešvarios bei nevertos pergyvenimą eina, kaip matome, ir gnoseologinis jo nuvertinimas. Klausimas: kas gi yra ši regimoji, patirtinė, pojūtinė tikrovė, lieka neatsakytas ir net iš viso nekeliamas, nes čia visas dėmesys susitelkia ne apie tikrovę kaip būtybę, o apie ją kaip reikšmenį. Ne tai svarbu ir nuostabu, kad pasaulis *esąs*, bet tai, kad jis kažką reiškiąs. O šią reikšmę jis atskleidžiąs ne patirtine savo regimybe, bet užu jos glūdinčia dieviškąja idėja. Šios tad idėjos ieškoti esąs pažinimo uždavinys, o ją rastą savo gyvenimu vykdyti — žmogaus pašaukimas žemėje. Pirmavaizdžių perkėlimas į Dievą nėra nė kiek pakeitęs platoniškojo jų pobūdžio, būtent atgrasos patirtinei tikrovei. Iš šios atgrasos kilusi ir jos iš vidaus gaivinama, pirmavaizdžių teorija visą Vakarų filosofijos istorijos metą yra stipriai įtaigavusi tiek psichologiją, tiek etiką, tiek sociologiją, nekalbant jau apie teologiją. Ji ir šiandien daugeliui vis dar neleidžia atviromis akimis pažvelgti į pasaulio tikrovę kaip esančią savimi pačia.

4. KŪRIMAS KAIP DIEVO KENOZĖ

Šio skyriaus pradžioje klausėme, ką reiškia buvimo grindimas arba kūrimas tiek Dievui, tiek žmogui. Nūn regime, kad žmogui jis reiškia visa: tiek absoliutinę jo pradmę iš nebūties, tiek jo buvojimą nebūties akivaizdoje. Kokios išvados iš to plaukia pačiai religijai, svarstysime

vėliau, kalbėdami apie žmogaus laisvę ir tikėjimą kaip apsisprendimą savo Kūrėjo atžvilgiu. Šioje vietoje norėtume apmąstyti kūrimo reikšmę *Dievui*, nes šis veiksmas, toks nuostabus savo sąranga ir toks lemtingas savo pasekmėmis, negali būti Dievui bereikšmis — jau vien dėl to, kad jis nėra praeinantis. Kurti juk reiškia, kaip sakėme, grįsti būtybės buvimą, o grįsti buvimą reiškia daryti, kad būtybė būtų. Būdamas gi dabartinis, būtybės buvimas savaime nurodo ir į jo grindimo arba kūrimo dabartį. Būti kuriamai yra būtybės būsena. Tačiau kaip tik todėl *kurti yra Dievo būsena:* Dievas buvoja kurdamas. Kaip mes buvojame kūrinio būsena, taip Dievas buvoja Kūrėjo būsena. Dievas yra Kūrėjas visados — ne ta prasme, kad „kūrėjo“ vardą jis būtų laimėjęs dėl sykį atlikto savo žygio, bet ta, kad šis jo žygis esti nuolatos vykdomas, būdamas visados dabartinis. Tai ypatinga būsena, kurion Dievas įeina kūrimo veiksmu ir kurios jis niekados nebepalieka, kadangi niekados nenutraukia kuriamojo veiksmo.

Todėl dabar ir klausiame: kas yra ši Dievo kaip kūrėjo būsena? Ką reiškia Dievui buvoti *kūrėjo būdu?* Kadangi būti kūrėju reiškia esmiškai sueiti į santykį su kūriniu — kūrėjas ir kūrinys juk yra santykinės sąvokos,— tai atsakymas į šį klausimą savaime liečia ir žmogų: Dievo Kūrėjo būsena yra kartu ir žmogaus kūrinio būsena. Kūrimo reikšmė Dievui ataidi ir žmogaus būvyje. Žmogus pergyvena Dievą Kūrėją visiškai kitaip negu Dievą Absoliutą, vadinasi, atsietąjį nuo kuriamojo veiksmo ir tuo pačiu nuo manęs kaip Aš-būtybės. Šie tad du atžvilgiai ir bus tolimesnio mūsų apmąstymo turinys.

a. Kenozės sąvoka

Jau esame sakę, kad kūrimas iš nebūties remiasi Dievo apsiribojimu: be laisvo absoliutinės galios aprėžimo būtų neįmanoma nebūtis, o be nebūties būtų neįmanomas sukūrimas būtybės kaip autentiškos tikrovės. Dievo apsiribojimas yra būtina ontologinė kūrimo iš nebūties prielaida. Tačiau kas gi yra šisai Dievo apsiribojimas pats savyje? Kas įvyksta Dievo būsenoje, aprėžiant jam absoliutinę savo galią? Nes jau iš anksto galima spėti, kad absoliutas kitaip būna savo vienatvėje ir vėl kitaip, suėjęs kuriamuoju savo veiksmu į santykį su būtybe ir šiame santykyje nuolatos buvodamas. Kuo tad yra būdinga

ši apsiribojusiojo Dievo būsena? Tai klausimas, kuris sklaido jau nebe kuriamąjį veiksmą, o apmąsto patį Kūrėją, vadinasi, religijos Dievą tiesiogine prasme.

Apsiribojusiojo Dievo idėja Vakarų mąstyme yra žinoma *kenozės* vardu. Tai graikiškojo veiksmažodžio „ekenostai" vedinys. Pats gi šis veiksmažodis reiškia atsisakyti, pasižeminti, išsivilkti, save apiplėšti. „Kenozė" tad yra atsisakymas arba išsivilkimas aukštesnės būsenos, garbingesnės bei galingesnės, žemesniosios dėlei. Jos esmę sudaro *pirminės būklės pažeminimas*. Kenotinėje būsenoj buvojąs asmuo yra palikęs aukštesnįjį savo rangą. Krikščioniškųjų Vakarų mąstyme kenozės sąvoka yra išnirusi norint išaiškinti Krikščionybės tikimą Dievo susijungimą su žmogiškąja prigimtimi ir jo įėjimą žmogiškojon istorijon. Abi šios plotmės yra reliatyvios. Kaip tad jos galėtų priimti į save absoliutą? Jos pačios tapti absoliutinėmis negali. Vienintelė tad išeitis yra absoliutui susireliatyvinti. Tačiau savaime aišku, kad absoliuto įsijungimas į prigimties ir istorijos matmenis virsta ankstesnės jo būsenos priešingybe: garbės bei galios būsena čia pasikeičia pažeminimo būsena. Štai kodėl Naujasis Testamentas ir vaizduoja Dievo įėjimą į prigimtį bei istoriją kaip *nusileidimą žemyn:* Kristus, „turėdamas Dievo prigimtį, nesilaikė godžiai savo lygybės su Dievu, bet apiplėšė pats save, prisiimdamas tarno išvaizdą ir tapdamas panašus į žmones. Jis ir išore tapo kaip visi žmonės; jis nusižemino tapdamas klusnus iki mirties, iki kryžiaus mirties" *(Fil 2, 6—8)*. Tai vaizdai, turį gilią metafizinę prasmę, nes tik „tarno išvaizda" įgalina Dievą pasiekti *kūrinijos sritį, nesužlugdant jos absoliutine galybe*. Vėlesnė krikščionių tikėjimo išpažinimo formulė „nužengė iš dangaus — descendit de coelis" yra Dievo kenozės formulė *ir kartu vienintelis loginis absoliuto sąjungos su reliatyviu* kūriniu išaiškinimas: Dievas palieka absoliutinę savo garbės bei galios būseną (coelum) ir nužengia į mūsąją reliatyvią plotmę, tapdamas „kaip visi žmonės", vadinasi, buvodamas mūsuoju būdu.

Kenozės idėjos akivaizdoje kyla tas pat klausimas, kurį svarstėme ir kūrimo iš nebūties atveju (plg. II, 1c), būtent: *kenozės idėja yra biblinės kilmės*. Tačiau tai, kas buvo sakyta apie biblinę kūrimo iš nebūties idėjos kilmę, visiškai tinka ir kenozės idėjos biblinei kilmei: ši kilmė kaip buvojimas istoriniuose šaltiniuose anaiptol nenaikina metafizinio idėjos pobūdžio. Religijos filosofi-

ja svarsto kenozę tiktai kaip mąstomąjį turinį, esantį Vakarų minties istorijoje, neklausdama, ar šis turinys yra dieviškosios kilmės. Galimas daiktas, kad Paulius, aprašydamas būdą, kuriuo Dievas jungiasi su žmogiškąja prigimtimi bei istorija, tikėjo, esą kenozės idėja kaip šio jungimo išaiškinimas esanti jam Dievo apreikšta — taip lygiai, kaip kad ir Parmenidas greičiausiai tikėjo, kad ir jo skelbiamas mokslas apie būtį bei tikrąjį pažinimą esąs jam deivės patikėtas. Filosofija šio tikėjimo negali nei teigti, nei neigti, nes ji neturi priemonių nustatyti, kuri idėja esanti dieviškosios kilmės, vadinasi, apreikšta, o kuri ne (plg. Įv. 5b; II, 1c). Filosofija svarsto tik pačios idėjos turinį; o tai ji daro todėl, kad tikėjimas, kaip sakyta, nė kiek nekeičia gnoseologinės biblinių idėjų sąrangos ir neišjungia jų nei iš filosofijos istorijos, nei iš filosofijos kritikos. Užtat kiekviena biblinė idėja gali būti kartu ir filosofinė idėja.

Tai tinka ir kenozės idėjai. Juk jeigu filosofinė idėja yra Dievo *buvimas*, tai tuo pačiu yra filosofinė idėja ir kūrimas, nes Dievas kaip esąs gali būti pažintas tik kaip kuriąs. O jeigu filosofinė idėja yra kūrimas, tai filosofinė idėja yra ir kenozė, nes kūrimas yra galimas tik kenozės būsenoje, vadinasi, Dievui aprėžus savą galią. Dievo buvimas — kūrimas — kenozė yra trys pačia savo esme susijusios idėjos, loginiu būtinumu plaukiančios viena iš kitos ir todėl neatskiriamos viena nuo kitos. To nė kiek nekeičia tikrybė, kad visos šios idėjos yra randamos krikščioniškojo apreiškimo šaltiniuose, vadinamuose Biblija. Štai kodėl mes kenozės idėją ir įimame į religijos filosofiją, kadangi ji, mūsų pažiūra, sudaro esminį kuriamojo veiksmo sandą, išaiškindama Dievo Kūrėjo būseną ir tuo pačiu jo santykiauseną su jo paties kūriniu, nes, teisinga E. Biserio pastaba, „krikščioniškosios Naujienos paskelbtasis „descendit de coelis" buvo, tiesa, tikimas, bet liko neįjungtas į Dievo sąvoką taip, jog ši, ir ją apmąstant (spekulativ), atsivertų pasauliui bei žmogui"[56].

Kas tad yra Dievo kenozė savyje? Formaliai žiūrint, ji yra Dievo santykiavimo su pasauliu būdas. Kiekvienas Dievo santykis su kūriniu yra kenotinis, nes kiekvienas reikalauja nužengimo „iš dangaus", vadinasi, nusileidimo į reliatyvinę plotmę. Nes kol absoliutas pasilieka savo atsajume, tol jis neturi jokio santykio. O į santykį suėjęs absoliutas jau nebėra atsajus (absolutum), bet kaip tik susijęs bei susijungęs (solutum). Šis tad *absoliuto susiji-*

mas su reliatyvybe ir yra kenozės esmė: reliatyvybė tampa absoliutybės išraiška. Dievas pats savyje arba savo esme yra visados absoliutas, tačiau savo veikimu jis nusilenkia reliatyvybei, paklūsta jos dėsniams bei sąrangai, prisiima jos būseną ir todėl veikia taip, kaip ir ji. Užtat jeigu absoliuto būseną savo atsajume esame įpratę vadinti *didybe* (majestas), tai kenozę turime vadinti didybės atsisakymu; jeigu absoliuto laikysena mūsų atžvilgiu yra pergyvenama kaip nepasiekiamybė bei neprieinamybė, tai kenozė savaime virsta Dievo artybe bei jo gyvenimu su mumis ir mumyse. *Kenozė yra būdas, kuriuo Dievas tampa mūsuoju Tu,* nes santykis Tu—Tu gali kurtis tik toje pačioje plotmėje. O kol Dievas gyvena absoliuto būsena, tol jis buvoja anapus mūsų plotmės ir todėl nesubendrina su mumis savęs paties, kas tapimui Tu yra esmiška. Mes gi pakilti į absoliuto plotmę negalime. Dievas kaip absoliutas ir žmogus kaip reliatyvybė yra perskirti neperžengiama praraja. Ir kol ši praraja tvylo, tol apie Dievą kaip manąjį Tu negali būti kalbos. Užtat visos tos religijos, kurios nepažįsta Dievo kenozės, nepažįsta nė Dievo kaip mūsojo Tu (induizmas, mahometonizmas, iš dalies judaizmas): čia Dievas yra žmogui tik kitas Aš, nepasiekiamas savo nuotoliu ir baisingas savo galybe. Tik tuomet, kai Dievas nužengia „iš dangaus", vadinasi, kai prisiima kenotinę būseną, jis užgrindžia aną prarają, pašalina aną nuotolį ir tampa *mūsų Dievas* mūsojo Tu prasme. Norėdami jam tarti „Tu, mūsų Dieve", mes nebeprivalome palikti savosios plotmės ar laukti kokių ypatingų teofanijų, vadinasi, Dievo apsireiškimų: *kenotinis Dievas yra čia pat,* susibendrinęs su mumis taip, kad, Augustino žodžiais tariant, mes esame lauke (foras), o jis viduje (intus). Jis pats pasilenkia prie mūsų, kad pakeltų mus tarsi pamestą drachmą ir neštųsi ant savo pečių tarsi paklydusią, tačiau jo paties rastą avelę. Gelbstinčiojo bei tarnaujančiojo Dievo idėja, kuri krikščioniškosios religijos yra taip įsakmiai skelbiama, gali būti metafiziškai pagrindžiama tik kenozės sąvoka.

Nuosekliai tad kenozė Dievo atžvilgiu yra *absoliuto nusižeminimas* — ne dorine prasme kaip mums teikiamas pavyzdys, o ontologine prasme kaip savos didybės išsižadėjimas mūsų būtybės kūrimo bei santykiavimo su ja dėlei. Šia prasme S. Bulgakovas teisingai pastebi, kad „kūrimas yra absoliuto neišmatuojamo nusižeminimo veiksmas, kuriuo jis išsivelka iš savo absoliutybės: meilė ir

nusižeminimas, ši didžiausia ir visuotiniausia krikščioniškoji dorybė, yra ontologinis kūrimo pagrindas. Duodamas vietos pasauliui buvoti šalia savęs, absoliutas nusižemina savo meile kūrinio akivaizdoje“ [57]. Bet nusižeminimas visados yra ir *auka,* Dievo atveju begalinė auka, kaip ir jis pats yra begalinis. Aprėždamas save kaip absoliutą, atsisakydamas absoliutinės savo veikimo galios, savo didybės, vadinasi, visų tų savybių, kurios žymi jo absoliutybę, Dievas aukojasi, kad atvertų kelią į žmogų ir taptų šiojo Tu. *Kenozėje Dievas atiduoda pats save.* Užtat Bulgakovas kūrimą ir vadina „absoliuto auka reliatyvybės dėlei, laisva save paneigiančios meilės auka“, absoliuto Golgota, sudarančia „metafizinę kūrimo esmę“ (p. 201). Pasaulis, pasak Bulgakovo, esąs „sukurtas nuo kryžiaus, kurį Dievas prisiėmė meilės vardan. Kūrimas yra ne tik Dievo visagalybės bei išminties, bet ir pasiaukojančios meilės veiksmas, įvykdytas džiaugsmo dėlei, kad „kitas“ būtų, nes Dievas yra meilė, o meilės gyvybė ir džiaugsmas yra auka“ (t. p.). Žmogaus auka, sudaranti kiekvieno religinio kulto esmę, yra ne kas kita, kaip atoveikis į Dievo auką: Dievo auka žmogaus auką pagrindžia ir įprasmina kaip žmogiškąjį atsakymą. Ir tik šia abipuse auka kuriasi Tu—Tu santykis tarp Dievo ir žmogaus.

Kaip Dievo Kūrėjo sąsaja su kūriniu *kenozė yra nesiliaujanti absoliuto būsena.* Jau esame sakę, kad kūrimas būtybei nėra praeinantis veiksmas, o nuolatinė jos buvimo dabartis, tuo pačiu ir Kūrėjo nuolatinė būsena būtybėje: Dievas buvoja mumyse tuo, kad mus kuria. Nūn regime, kad mūsų kūrimas vyksta kenotiniu būdu, Dievui nusižeminant ir aukojantis mūsų dėlei. Iš to plaukia religijos filosofijai didžios svarbos išvada: Dievo kenozė yra nesiliaujanti. Ji nėra koks nors vienkartinis veiksmas, bet būsena, į kurią absoliutas įžengia kūrimo veiksmu ir kuri niekados nedingsta, kaip nedingsta nė pats kūrimas. Nėra taip, kad Dievas vienkartiniu veiksmu apsirėžtų, įgalintų nebūtį, sukurtų pasaulį, o paskui vėl atleistų savo apsiribojimą ir grįžtų į savo atsajumą kaip absoliutas. Tai samprata deizmo, kuris kūrimą suvokia „techniškai“, paversdamas Dievą amatininku, atlikusiu savą darbą ir grįžusiu atgal „namo“ į savo uždarumą. Tačiau tuo deizmas nepaprastai suseklina kūrimo sampratą, tarsi būtybė būtų savo buvime sykį pagrįsta ir nebereikalautų šio grindimo dabarties. Deizmas nesuvokia, kad būtybės buvimas yra nuolatinis nebūties pergalėjimas, kurio betgi iš savęs

jį kildinti negali. Jeigu būtybė pati įstengtų pergalėti nebūtį savo buvime, tuomet ji sugebėtų ją pergalėti ir savo kilime: tuomet ji pati save susikurtų, kas yra aiški nesąmonė. O jeigu ji reikalauja Dievo kaip tikrojo ir vienintelio nebūties pergalėtojo tiek būtybei kylant, tiek jai buvojant, tai tuo pačiu ji skelbia ir kenozę kaip nuolatinę Dievo būseną jo sąsajoje su pasauliu. Kaip amžinas yra Dievas Kūrėjas, taip amžina yra ir kenotinė jo būsena.

b. Kenozės pagrindas

Kodėl Dievas Kūrėjas prisiima kenotinę būseną ir ja buvoja? *Tai klausimas, kurį kūrimo ontologija nuolatos* yra kėlusi, kurio ji tačiau niekados nėra patenkinamai atsakiusi, nes tai esmėje klausimas, *ką kūrinys reiškia Kūrėjui.* Dievas atsisako savos didybės bei galybės kūrinio dėlei. Ar tai reiškia, kad absoliutas, būdamas pilnybė, yra *reikalingas reliatyvybės?* Parmenidiškai aristotelinė Dievo kaip nejudančiojo judintojo samprata nedvejodama atsako: *ne,* Dievas nesąs pasaulio reikalingas jokiu atžvilgiu; Dievas esąs pati tobulybė, o tuo pačiu ir pati laimė, taip kad pasaulis negalįs čia nieko pridėti. Šia mintimi scholastinė filosofija ir grindžia savo įsitikinimą, esą iš Dievo pusės nesama jokio *tikrovinio* santykio su pasauliu; tokio santykio esama tik iš pasaulio pusės, nes tik šis esąs Dievo reikalingas, ne atvirkščiai. *Išvysčius* šią mintį kiek platėliau, pasaulis pasirodo esąs tik Dievo kliuvinys: Dievas turįs apsiriboti, kad jį kildintų, turįs nužengti į reliatyvinę plotmę, kad išlaikytų jo buvimą, turįs atsisakyti savo garbės bei galybės, kad jame veiktų. Kokią prasmę visa tai turi, jei Dievui pasaulis *ničnieko* nereiškia? Tokiu atveju, kurdamas pasaulį, Dievas susikūręs tik savo paties „apsunkinimą", ypač jei kūrinys esąs laisvas, kaip tai yra žmogaus atveju. Į klausimą tad, ar kūrinys turįs kokią nors Dievui reikšmę, reikią atsakyti *neigiamai. Dievas turįs tik „nemalonumų"* su savo kūriniu, taip kad jis ne be pagrindo kartais pašokstąs pykčiu ir tariąs: „Nušluosiu nuo žemės paviršiaus žmones, kuriuos sukūriau; žmones ir galvijus, šliužus ir dangaus paukščius, nes aš gailiuosi juos padaręs" *(Pr 6, 7).*

Tačiau ar šitaip suprasdami kūrinio reikšmę Kūrėjui, nepaverčiame pasaulio šmėkla? Juk jeigu pasaulio reikšmė Dievui išsisemia jo kliudymu bei neigimu, tai tuomet

pasaulis iš tikro *negali turėti ontologinės rimties* bei svarbos. Tuomet jis yra Dievui, kaip pastebi S. Bulgakovas, „tik kažkokia ontologinė išmonė“ [58], kažkoks žaislas ar pokštas, žiaurus pokštas, *kadangi pilnas kūrinijos* kančios. Tokia išvada yra, be abejo, nesąmonė logiškai ir slogutis psichologiškai. Tačiau ji plaukia neišvengiamai, jei remiamės prielaida, esą pasaulis neturįs Dievui teigiamosios reikšmės. ***Pasaulio kaip teigiamybės Dievo atžvilgiu neigimas nutikrovina patį pasaulį.*** Pasaulio gi nutikrovinimas savaime patraukia paskui save ir kuriamojo veiksmo nutikrovinimą, paversdamas jį dieviškojo „laisvalaikio“ žaismu. O pats Dievas pasirodo tokiu atveju kaip žiaurus tironas, randąs malonumo žaisti kūrinių kančia bei mirtimi. Dar kartą pabrėžiame: tokia išvada yra gryna beprasmybė, bet ji kyla loginiu būtinumu, jei pasiliekame aristoteliškai scholastinės Dievo sampratos rėmuose, esą Dievas yra nieko nesiekiantis, nejudantis, savo pilnybėje laimingas absoliutas. Aukščiau keltas klausimas, ką kūrinys reiškia Kūrėjui, atrodo, virstąs nebeišbrendama aklaviete.

Šioje aklavietėje mūsų mąstymas atsiduria todėl, kad klaidingai kelia patį klausimą, būtent: ką *kūrinys* reiškia Kūrėjui. Šitaip betgi klausdami žvelgiame į Dievą iš *kūrinio* pusės ir todėl nerandame nieko, ką gi kūrinys galėtų Kūrėjui reikšti, sykiu betgi nerandame nė pagrindo, kam gi Kūrėjas būtų jį susikūręs. O taip įvyksta todėl, kad minėtasai klausimo būdas reikalauja perskirti kūrinį ir Kūrėją, perkelti juos kiekvieną į savą plotmę ir paskui juos palyginti tarp savęs, tarsi jie būtų vienas nuo kito nepriklausomi dydžiai. Iš tikro gi absoliutas kaip Kūrėjas ir reliatyvybė kaip kūrinys negali būti perskirti nei logiškai, nei ontologiškai: Kūrėjas ir kūrinys sudaro ir loginę vienybę mąstant, ir ontologinę vienybę būnant. Užtat ir minėtas klausimas tegali būti atremtas į šią vienybę. Tai yra: negali klausti, ką kūrinys reiškia Dievui kaip būties pilnybei, bet atvirkščiai, reikia klausti, *kas yra kūrinys Dievo pilnybės šviesoje*. Kitaip sakant, reikia apgręžti patį klausimą, apmąstant ne Dievo pilnybę kūrinio atžvilgiu, o kūrinį Dievo pilnybės atžvilgiu.

Būdamas būties pilnybė, absoliutas negali būti mąstomas taip, tarsi jis turėtų kažką objektyvaus, kas jį arba neigiamai aprėžtų (nebūtis), arba teigiamai papildytų (būtybė). Kaip nebūtis esti įgalinama tik laisvu absoliuto galybės apsiribojimu, taip ir kūrinys kyla tik laisvu

absoliuto pilnybės teigimu niekio erdvėje. Kūrinys nėra Kūrėjui atėjęs „iš šalies“, tarsi koks priedas. *Kūrinys yra Kūrėjo pilnybės išraiška niekio erdvėje.* Kuriamuoju veiksmu Dievas ištaria patį save, tačiau ne absoliuto, o niekio matmenyje. Plotino ontologijos klaida yra ne ta, kad jis mąsto absoliutą kaip veikdinantį patį save, bet ta, kad jis šį veikdinimą palieka absoliučioje plotmėje, nepažindamas nebūties matmens ir todėl šio veikdinimo pasekmes paversdamas tos pačios esmės absoliuto ištakomis. Nes jeigu absoliutas veikdina save absoliučiame matmenyje, tai ir pats šis veikdinimas tuomet yra absoliutinis. Tuomet nekyla nieko reliatyvaus: absoliuto veikdiniai absoliutinėje plotmėje *nėra kūriniai kaip autentiškos būtybės*, o tik to paties absoliuto būsenos.

Visai kitaip yra, jei absoliutas išsako save nebūties matmenyje. Nebūtis kiekvienu atveju yra būties riba. Nors *ši riba ir būtų įgalinta paties Dievo laisve, tačiau ji vis tiek lieka riba.* Užtat nebūties įgalinimas tegali atsirasti *tik Dievui apsiribojant, vadinasi, nubrėžiant* absoliutinei savo galiai ribą. Jeigu tad absoliutas išsako save kaip būtį nebūtyje, šio jo veiksmo pasekmė savaime virsta *reliatyvybe,* nes yra nebūties aprėžiama visuose josios matmenyse. Štai kodėl Dievas negali *sukurti* Dievo, nes kurti galima tik nebūtyje, o kurti nebūtyje reiškia teikti buvimą būtybei, aprėžtai nebūties erdvės, kurioje ji kyla. „Kurti Dievą“ reikštų kurti „aprėžtą pilnybę“, kas yra prieštaravimas savyje ir todėl negalimybė ontologiškai. Dievas gali, kaip tai giliai metafiziškai yra įžvelgusi Krikščionybė, Dievą tik *pagimdyti,* vadinasi, teigti ar tarti save absoliuto, bet nieku būdu ne niekio matmenyje. Išreikšdamas gi save niekio plotmėje, Dievas kildina tik reliatyvybę. Tačiau kaip tik todėl, kad šis kildinys yra tariamas niekio plotmėje, jis yra *ne-dievas;* jis yra visai kas kita negu Dievas, vadinasi, visai kita būtybė, būnanti kaip tokia, tapati pačiai sau, o ne kokia nors Dievo išvaizda ar kaukė.

Iš kitos betgi pusės, būdama Dievo *išraiška* arba ištara, nors ir nebūties erdvėje, ji visados nešasi su savimi Kūrėjo pobūdį, kuris religijoje dažnai vadinamas Dievo „atvaizdu“, „paveikslu“, „panašumu“. *Kūrinys nėra Dievas, bet jis yra dieviškas* — kaip tik todėl, kad jis yra nebūties aprėžta Dievo pilnybės išraiška, vadinasi, Dievui savas bei artimas. Krikščioniškojoje religijoje randama mintis, esą įsikūnydamas žmogiškojoje prigimtyje ir įsijungdamas į žmogiškąją istoriją, Dievas nužengia ne

į kažkokią jam svetimybę, o ateina „pas savuosius“ *(Jn 1, 11)*, tik vaizdingai nusako aną *ontologinį kūrinio savumą Dievui*. Kūrinys neturi nieko, kas būtų ne iš Dievo; gi visa, kas yra iš Dievo, yra dieviška. Tačiau šis dieviškasis duomuo buvoja nebūties matmenyje ir todėl yra visai kas kita nei Dievas. Kūrinio ontologinė sąranga yra sąlygojama nebūties, todėl aprėžta, vadinasi, baigtinė. Bet ši sąranga yra iš Dievo — ne tik ta prasme, kad Dievas ją yra kildinęs iš niekio, bet ir ta, kad Dievas yra kildinęs ir patį niekį, kaip kūrinio sąrangos galimybės erdvę. Dievas Kūrėjas todėl yra kūrinio autorius absoliutine prasme: ir jo galimybės (nebūtis), ir jo tikrenybės (būtybė). Dievas būtybę ne tik sukuria, kaip platoniškasis demiurgas, bet jis įgalina ir patį jos sukūrimą. Štai kodėl Dievas yra kūriniui absoliutinė jo pradmė, ir štai kodėl kūrinys yra Dievo savastis absoliutine prasme.

Čia tad ir išeina aikštėn esminė kūrinio teigiamybė. Kūrinys yra ne todėl Dievui reikšmingas, kad papildytų jo pilnybę — „papildyti pilnybę“ *yra prieštaravimas*, — bet *kad ją skleistų ir neštų nebūties matmenyje*. Kūriniu Dievas ištaria ne tik tai, *kad* jis yra, bet ir tai, *kas* jis yra. Savęs ištarimas absoliuto matmenyje įsitikrovina absoliutybe, pasak krikščioniškosios religijos, dieviškosiomis hipostazėmis, o nebūties matmenyje — kūriniškosiomis būtybėmis. *Kūrinys yra tad dieviškosios pilnybės ištara nebūtyje*. Vis dėlto ši kūrinio samprata Dievo pilnybės šviesoje yra dar per formali. Ji neatsako į klausimą, *ką* gi kūrinys išreiškia, kildamas iš nebūties ir buvodamas joje. O tai paaiškės tik konkrečiau pasiaiškinus, kas yra ana Dievo pilnybė.

Kalbėdami apie religijos Dievą kaip manąjį Tu sakėme, kad Dievas manuoju Tu gali būti tik tuo atveju, kai jis yra Meilė, ir kad todėl Dievo Kūrėjo atskleidimas yra sykiu ir Dievo Meilės atskleidimas. Tačiau anoje vietoje (plg. I, 6d) Dievą Meilę svarstėme daugiau žmogaus atžvilgiu, nurodydami į jo savimonės pakaitas, kylančias iš jo santykio su Dievu Meile. Šitoje vietoje reikia mums kiek pagilinti ankstesnę Dievo Meilės sampratą pasiklausiant, kas gi yra ta Dievo pilnybė, kurią jis kūriniu ištaria nebūties erdvėje. Paprastai vadiname ją „būties pilnybe“, ir teisingai, nes absoliutas mūsų mąstymo visų pirma esti suvokiamas kaip neturįs nebūties duomens prasme, todėl būnąs neaprėžtas jokių atžvilgiu. Tačiau šitokia absoliuto kaip pilnybės samprata yra statinio pobūdžio ir todėl

tik grynai formaliai nusako kuriantįjį Dievą, nenusakydama pobūdžio tosios *veiklos,* kuria jis sueina į santykį su pasauliu. *O ši veikla, kaip visur teigėme, yra kūrimas.* Save apsiribodamas, kad kurtų, absoliutas atsiskleidžia ne tik kaip paprastai esąs (esse simpliciter), bet ir kaip veikiąs (actus) sava galia (dynamis). Užtat ir klausiame: kas yra ši Dievo Kūrėjo galia?

Kenozės šviesoje atsakymas yra gana aiškus: kurdamas Dievas prisiima kenotinę būseną; kenotinė būsena yra nusižeminimo ir aukos būsena; gi nusižeminimas ir auka yra meilės apraiškos. Todėl ir toji galia, kuria Dievas kuria, esmėje yra meilės galia, ir toji pilnybė, kurią Dievas teigia arba taria nebūties matmenyje, yra meilės pilnybė, nes *būti ir būti meile yra Dievui vienas ir tas pats dalykas.* Dievo būtis yra jo meilė, ir Dievo meilė yra jo būtis. Dievo atžvilgiu, kalbant scholastinės filosofijos žodžiais, „ens et amor convertuntur". Jeigu tad Dievo metafizika teigia — visiškai teisingai,— kad Dievo esmę sudaro buvimas ir kad todėl Dievo negali nebūti, tai taip lygiai metafiziškai turime teigti, kad Dievo esmę sudaro meilė ir kad todėl Dievas negali nemylėti. Meilė yra Dievui ne kuri nors jo savybė, skirtinga nuo jo būties, bet meilė yra pati Dievo būtis, o tuo pačiu ne tik religinė, bet ir ontologinė idėja, randama sklaidant kūrimo idėją. Dievas Kūrėjas yra Dievas Meilė, ir visi jo veiksmai yra meilės veiksmai: „totus es charitas" (Simonas Teologas).

Šitaip suprastos Dievo pilnybės šviesoje aiškėja ir kūrinio reikšmė. Jeigu kūrinys yra dieviškosios pilnybės ištara nebūtyje, tai iš tikro *jis yra Dievo Meilės ištara: kūriniu Dievas išsako save kaip meilę nebūties matmenyje.* Absoliuto matmenyje Dievo meilė gali būti ištarta tik absoliutybe: *krikščioniškoji religija šį absoliutinį* Meilės išreiškimą vadina *Dvasia* arba trečiąja Trejybės hipostaze, prieinama nebe žinojimui, bet tikėjimui ir todėl neįtraukiama į religijos filosofijos rėmus. Nūn nebūties matmenyje Dievo meilė įgyja kūrinio pavidalą, vadinasi, išsireiškia reliatyvia būtybe. Todėl ir anasai Dievo Kūrėjo „paveikslas" bei „panašumas", kurį kūrinys neišvengiamai neša sava ontologine sąranga, yra Dievo Meilės atvaizdas. Savo buvime kūrinys galutinai yra grindžiamas ne kuo kitu, kaip tik Dievo meile. „Dieviškoji meilė,— pastebi S. Bulgakovas,— yra kūrinijos logika ir estetika" [59]; *logika* todėl, kad kūrinijos kilimas yra apspręstas ne kokios nors dieviškosios būtinybės, o laisvės kaip meilės proveržio

į kitąjį, kuris būtų Dievui Tu ir kurio tiesa būtų ne paprastai būti, bet *mylėti* — pasak Sofoklio Antigonės žodžių: „Kad mylėčiau, aš esu"; *estetika* todėl, kadangi pasaulis, būdamas grindžiamas meile, savaime įgyja grožio bei džiugesio bruožų, regimai apsireiškiančių garbinimo lytimis Dievo atžvilgiu ir meninės kūrybos lytimis žmogaus atžvilgiu. Žmogaus būtybėje, kaip regėsime kitame skyriuje, ši Dievo meilė kaip kūrinijos logika bei estetika susitelkia visu įtaigumu, ir tikroji antropologija gali būti sukurta tik šių dviejų pradų šviesoje. Trumpai tariant, *Dievo pilnybės šviesoje kūrinys atsiskleidžia kaip Dievo Meilės regimybė.* Šį kūrinio atžvilgį metafizika yra visiškai pamiršusi, svarstydama jį tik kaip Dievo būties išraišką. Todėl religijos filosofijos uždavinys ir yra atkreipti dėmesį į kūrinį kaip Dievo meilės išraišką, nes Dievo meilė, būdama sklidi begaliniu mastu (diffusivum sui), prasiveržia ne tik absoliuto, bet ir nebūties matmenyje. Kokiu būdu Dievas Meilė atsivaizduoja kūrinyje, regėsime vėliau, interpretuodami šį atvaizdą laisvės prasme.

Sklaidant tad kūrimo idėją kenozės šviesoje, savaime prieinama nuostabi pasaulio teigiamybė. Dievo metafizika, apmąstydama Dievą, atsietą nuo pasaulio ir todėl uždarą savo vienišume, ir palygindama pasaulį su šiuo atsietiniu absoliutu, paverčia kūrinį nevertybe ir net kliuviniu Dievui. Tuo tarpu religijos filosofija, apmąstydama Dievą kenozėje, vadinasi, kaip susietąjį su pasaulio „tarno išvaizda", randa, kad kūrinys yra Dievo meilės išraiška ir todėl turi nepakeičiamą vertę. Kenozės idėja todėl reiškia ir Dievo nusižeminimą, ir pasaulio išaukštinimą. Apribodamas patį save ir prisiimdamas reliatyvios būtybės būseną, Dievas apiplėšia save kaip absoliutą ir tampa savos meilės auka. Tačiau padarydamas šią reliatyvinę *būseną savąja ir pasilikdamas aukanešys amžinai,* Dievas pašlovina pasaulį aukščiausiu būdu, paversdamas jį savos meilės regimybe. Kūrimo ontologija užtat pakerta bet kokias manicheizmo šaknis, slaptu aidu vis dar tebesiskardenančias įvairių įvairiausiose dorinėse pratybose. Pasaulis Dievo ne tik neaptemdo, bet jį kaip tik paryškina. Nužengdamas į kūrinio plotmę ir buvodamas jo matmenyse, Dievas tampa mums be galo artimas. Tai žadina didžiai nuoširdų, šiltą vidinį santykį su mūsų Kūrėju, kuris kaip tik mūsų dėlei yra aprėžęs savo absoliutumą, atsisakęs savo atsajumo ir tapęs kaip ir mes, suprantant šį „mes"

pilnutine mūsosios būklės prasme. Kenotinis Dievas iš tikro yra mūsų Viešpats ir mūsų Dievas, su kuriuo galime megzti kuo tampriausią ryšį, patikėdami jam visą save, nes jis gyvena su mumis toje pačioje plotmėje. Užtat *kenotinis Dievas ir yra religijos Dievas pačia žmogiškiausia prasme.* Kenozė yra kelias, kuriuo pasiekiame Dievą, arba, tiksliau kalbant, kuriuo Dievas pasiekia mus, kad būtų mūsų Dievas. Jeigu tad Krikščionybė vadina žmogų Dievo draugu, broliu, sūnumi, tai visi šie pavadinimai kaip tik ir yra kenozės metafiziškai pagrindžiami; visi jie prašoksta poetines metaforas ar dorines savybes, nurodydami į ontologinį Dievo ir žmogaus artimumą, kilusį iš to, kad Dievas yra nužengęs į žmogaus plotmę ir joje buvoja bei veikia „kaip visi žmonės".

c. *Kenozės svarba Dievo pažinimui*

Dievo kenozė turi reikšmės ne tik Dievo ir pasaulio santykiui pagrįsti, bet ir pačiam šiam santykiui pažinti; kitaip sakant, kenozės sąvoka yra religijos filosofijai svarbi ne tik metafiziškai, bet ir gnoseologiškai. Ji pagelbsti atsakyti į tokius klausimus, kurie be jos būtų arba visiškai neatsakomi, arba jų atsakymas liktų nepatenkinamas. Tokių klausimų esama gana daug. Tačiau šiuo tarpu mums svarbus yra tik vienas iš jų, būtent *galimybė kalbėti apie Dievą* kaip pirmasis laiptas Dievui pažinti ir šį pažinimą mūsosiomis sąvokomis išreikšti.

Kaip galima ir ar iš viso galima kalbėti apie Dievą? Tai klausimas, šiandien pasidaręs tiesiog deginantis: „Ar mes *kaip filosofai, vadinasi, kaip mąstantieji žmonės* galime iš viso kalbėti apie Dievą, girdėdami bei rimtai imdami mūsojo pasaulio ir laiko balsą?" — klausia B. Welte[60]. Kodėl betgi toksai klausimas šiandien kyla? Ne tik todėl, kad Dievas dabar yra dažniausiai neigiamas kaip mūsų sąmonei priešybinė tikrovė, pasikliaujant L. Feuerbachu (plg. I, 2—3), bet visų pirma todėl, kad, pasak Welte's, tie, kurie nuosekliai mąstydami sklaido kalbą, randa, esą „jau pats žodis „Dievas" yra beprasmis" (t. p.); beprasmiai tad esą ir visi teiginiai, tarią ką nors apie Dievą arba ką nors ryšium su juo. Žodis ir sakinys reiškią juk tikrovę, kurios buvimą bei sąrangą galima vienaip ar kitaip patirti ir tuo būdu kalbėjimo prasmingumą patikrinti. Kokiu betgi būdu galėtume patikrinti prasmę to, ką tariame apie Dievą? Todėl šiandien ir klausiama, ar

mūsų ištaros, liečiančios Dievą, turinčios kokios nors prasmės. O jei turinčios, tai kaip jos privalančios būti išreikštos, kad ši prasmė būtų galima pateisinti logikos šviesoje. Dievo klausimas virstąs tad visų pirma „kalbos klausimu“: kaip galima bei reikia *prasmingai kalbėti* apie Dievą?[61]

Tik paviršium žiūrint atrodo, kad prasmingo apie Dievą kalbėjimo klausimas yra įsižiebęs dabartyje, įtaigaujamas — visų pirma anglosaksų kraštuose — L. Wittgensteino pozityvizmo. Iš tikro gi tai yra nuolatinis Vakarų mąstymo rūpestis, ypač paaštrėjęs pasirodžius šio mąstymo akiratyje Krikščionybei, skelbiančiai Dievą, buvojantį „visiškai netoli nuo kiekvieno iš mūsų“ *(Apd 17, 27)* ir sykiu negyvenantį „rankų darbo šventyklose“ *(17, 24)*, mus apsupantį tiek ankštai, jog „jame gyvename, judame ir esame“ *(17, 28)*, ir sykiu reikalaujantį, kad žmonės jo „ieškotų ir tarytum apgraibomis jį atrastų“ *(17, 27)*. Tai priešgyniaujantieji apibūdinimai, kurių paskesnysis neigia tai, ką taria pirmesnysis. Paulius, kurio kalbai Atėnuose šie posakiai priskiriami, mėgina suvesti juos vienybėn, pasigaudamas graikų poeto Arato (3 šimtm. pr. Kr.) žodžių: „Mes esame iš jo (Dievo.— *Mc.*) giminės“ *(17, 28)*, nes būti dieviškosios giminės reiškia būti tolygiam ir skirtingam kartu: kažkoks bendras pradas jungia mus su Dievu, taip kad mes nesame Dievui visiškai svetimi; mes nesame tokie, su kuriais jis neturėtų nieko bendro; sykiu tačiau, būdamas „dangaus ir žemės valdovas“ *(17, 24)*, Dievas savaime buvoja viršum mūsojo buvimo ir todėl yra nereikalingas nei mūsosios plotmės kaip gyvenvietės — šventykla yra tokios gyvenvietės prasmuo,— nei būti mūsų „rankomis aptarnaujamas, tarsi jam ko nors trūktų“ (*17, 25*). Kaip mūsų giminė Dievas yra mums toks artimas, jog jame net esame. Kaip „pasaulio ir visko, kas jame yra, Kūrėjas“ *(17, 24)* Dievas yra mums toks tolimas, jog turime jo ieškoti ir galime jį tik apgraibomis rasti. Šią tad savotišką Dievo santykio su mumis priešingybę Paulius ir ištaria posakiu „mes esame iš jo giminės“. Tai yra, atrodo, pats pirmasis krikščioniškųjų mąstytojų mėginimas prasmingai kalbėti apie Dievą, priešingaujantį viskam, kas tik apie jį tariama, kadangi visa, ką apie jį sakome, yra kiekvieną sykį vis ne taip —„longe aliud“ (Augustinas).

Poetinis Arato žodis „giminė“ vėliau buvo pakeistas filosofiniu žodžiu *„analogija“*. Tačiau priešgyniškas jo po-

būdis pasiliko ir analogijos sąvokoje, nes analogija yra toksai kalbėjimo būdas, kuris nusako objektą ne tiesiog *pagal šiojo prigimtį, o išeidamas iš kito dalyko prigimties*, netobulai panašios į pirmąjį, ir todėl apibrėžia jį iš dalies neigiamai —„qui objectum non directe secundum propriam suam formam et naturam, sed procedendo a natura alterius rei, quae cum eo habet similitudinem imperfectam, partim negative determinat“ [62]. Panašumas ir nepanašumas sudaro analogijos esmę. Analogija nėra prieštaravimas, vadinasi, vieno tos *pačios sąvokos sando* neigimas kitu sandu („medinė geležis“); analogija yra pastanga vieną objektą mąstyti kito šviesoje, ieškant tarp jų panašumo, kuris leistų abu juos nusakyti tuo pačiu žodžiu („giminė“). Čia slypi pirmoji analogijos galimybės pusė. Sykiu betgi analogija remiasi ir anų objektų nepanašumu bei jų netolygybe: analogiškai nusakomi, juodu *nesutampa* taip, *kad iš tikro* vienas ir tas pats žodis juodu išreikštų vienaprasmiškai. Net ir jų panašume esama daugiau skirtybės negu tolygybės. Čia glūdi antroji analogijos galimybės pusė. Ir tik šias abi puses turint galima kalbėti analogiškai. Tai reiškia: *analogija yra kalbėjimo būdas apie tokį objektą, kuris buvoja ir nebuvoja toje pačioje plotmėje.* Nūn, apmąstant daiktų *esmę*, galima pripažinti, kad analogija yra visuotinis gnoseologinis reiškinys ir kad todėl žmogiškasis pažinimas pačiu savimi yra analogiškas, kadangi jis yra santykis, vadinasi, atsiremia į dviejų objektų palyginimą, rasdamas tarp jų panašumo ir nepanašumo. Apmąstant betgi daiktų *buvimą*, reikia įsakmiai pabrėžti, kad apie kiekvieną pagrįstąjį buvimą galima kalbėti tik vienaprasmiškai, nes buvimas visiems pasaulio daiktams yra tolygus. Čia nėra jokio panašumo ir nepanašumo. Kitaip sakant, analogija čia yra galima apmąstant, *kas* ar *koks* daiktas yra, bet ji yra negalima apmąstant, *kad* daiktas yra. Būtybės buvimas visur ir visados yra sau pačiam tapatus. Užtat visu plotu analogija tinka tik apmąstant Dievą ir jo santykį su pasauliu, nes tik čia išeina aikštėn panašumas ir nepanašumas ne tik esmės, bet ir buvimo atžvilgiu: visos mūsų ištaros apie Dievą tegali būti analogiškos.

Tai seniai žinomas ir Vakarų mąstyme nebeišraunamai prigijęs teiginys. Betgi metafizinis jo pagrindas yra likęs neišaiškintas. Juk jeigu analogiją sudaro kurio nors objekto nusakymas, išeinant ne iš jo paties, o iš kito objekto prigimties —„procedendo a natura alterius rei“

(J. de Vries),— tai reiškia, kad kalbėdami apie Dievą mes kalbame apie jį, išeidami (procedendo) iš mūsų pačių būklės. Kitaip sakant, savą plotmę padarome šaltiniu mūsų ištaroms apie Dievą, semdamiesi iš šio šaltinio ne tik pačių žodžių, bet ir jų reikšmės ir šiąją priskirdami Dievui. Kokiu betgi pagrindu mes tai darome? Kokiu atveju tokia mūsų žodžių prieskyra Dievui galėtų būti pateisinta? Tik tokiu, aišku, kai mūsų ištaros Dievą iš tikro paliestų. Mes sakome: medis *yra*, namai *yra*, tėvas *yra*... *Jeigu tad norime tarti, kad ir Dievas yra*, tai šisai Dievui priskiriamas „yra" turi turėti kažkokios tolygybės su medžio, namų, tėvo „yra". Kitaip mūsų kalbėjimas būtų beprasmis. Tačiau argi ne visą laiką tvirtiname, kad Dievas kaip būtis pačiu buvimu peržengia mūsų kaip būtybės buvimą? Kokią tad tolygybę galėtume rasti tarp dieviškojo „yra" ir mūsosios būklės objektų „yra"? Kokia yra prasmė aną visiškai kitokį būties buvimą mėginti nusakyti būtybės buvimo kategorijomis? Kur čia slypi minėta pirmoji analogijos galimybės pusė, būtent *panašybė?*

Iš tikro, mąstant Dievą kaip absoliutą savyje negalima rasti jokios panašybės: absoliutybė yra visai kas kita negu reliatyvybė jau pačia savo sąvoka, nes tai nuo visko atsietas, nieko nereikalaujantis, pilnutinis buvimas, *kuriam bet kokia sąsaja ar tolygybė su kitu būtų duomuo* ir tuo pačiu riba, vadinasi, jo paties paneigimas. Todėl absoliutas nė negali būti nusakytas jokia analogija, kadangi analogija atsiremia į panašumą, o šiojo absoliutui priskirti neįmanoma. Absoliutas yra galimas nusakyti tik neigiamai. Anksčiau minėtas (plg. II, 2b) neigiamasis kelias į Dievą (via negationis) iš tikro yra vienintelis būdas, kuriuo absoliutas gali būti nusakomas, tiksliau kalbant, *iš viso nenusakomas,* kadangi neigiamoji ištara neturi jokio turinio. Tarti, kad Dievas yra ne-medžiaga, negyvybė, ne-dvasia, ne-būtybė, reiškia nieko apie jį nepasakyti. Absoliuto akivaizdoje mes galime tik tylėti. Tyla religiniame kulte (plg. I, 1a) ir yra išraiška pergyvenimo, kad buvodami priešais absoliutą jo negalime ištarti jokiu žmogiškuoju žodžiu. Mąstant Dievą kaip absoliutą, analogija neturi į ką atsiremti ir todėl negali būti prasmingai naudojama. Absoliutą — kaip pati sąvoka to reikalauja — galima mūsąja kalba tik nuo visko atsieti sakant „ne". Tačiau neiginys yra visados įvadas į tylą.

Bet štai absoliutas, kad būtų Dievas Kūrėjas, apriboja pats save, atsisako savo absoliutinio veikimo ir prisi-

ima reliatyvinę būtybės būseną. Tai Dievo kenozė, esanti anaiptol ne kokia apgauli Dievo priedanga ar išvaizda, po kuria absoliutas slėptųsi: kenotinis Dievas nėra persirengęs Kalėdų Senelis. Visi pavidalai, kuriais Dievas būna bei veikia, kurie jį mums apreiškia bei skelbia, yra savitos tikrenybės; tai mūsosios plotmės tikrenybės, ne kaukės ar tariamybės. Mūsojo buvimo plotmė kenotiniam Dievui yra taip pat ir jo gyvenvietė. Bet kaip tik tuo ir susikuria tolygybė ar panašybė tarp mūsų ir Dievo plotmių: absoliutas veikia reliatyviai, Kūrėjas veikia kūriniškai, Dievas veikia pasauliškai, kad būtų mums artimas ne tik ontologiškai, bet ir gnoseologiškai, vadinasi, kad galėtume jį nusakyti mūsuoju žodžiu, nepraeidami pro jį, kaip tai neišvengiamai atsitinka kalbant apie absoliutą jo atsajume. *Dievo kenozė sukuria analogijos reikalaujamą objekto buvojimą mūsojoje plotmėje.* Užtat tik kenotiniam Dievui tinka analoginės ištaros ir tik Dievo kenozės akivaizdoje galima apie jį kalbėti analoginiu būdu. Nuosekliai tad, mąstydami Dievą mūsų pačių būklės kategorijomis ir nusakydami jį savo žodžiais, mes nedarome klaidos, kadangi pats Dievas buvoja mūsojoje plotmėje, buvoja kaip ir mes patys, todėl ir yra ištariamas taip, kaip yra ištariama ir pati mūsų būklė. Prasminga tad yra tarti ne tik, kad Dievas yra, bet ir kad Dievas gimė, kad Dievas mirė, kad Dievas teisia, baudžia, atlygina; kad jis yra tiesa, gėris ir grožis — kaip kad apie jį kalba krikščioniškoji religija, nes buvodamas mūsąja būsena, Dievas iš tikro yra visų mūsosios būklės veiksmų bei savybių tikrovinis subjektas.

Vis dėlto šis subjektas, nors ir buvodamas tikroviškai mūsojoje plotmėje, yra ir lieka *absoliutas pats savyje.* Tai reiškia: jis peržengia mūsąją plotmę, su ja nesusiliedamas ir todėl būdamas visai kitaip negu mes. Dievo kenozė pakeičia absoliutinę Dievo būseną reliatyvine būsena arba ana „tarno išvaizda", kuri jį priartina prie mūsų, padarydama jį panašų į mus ir net tolygų mums. Tačiau Dievo kenozė anaiptol nepaverčia Dievo pasauliu, Kūrėjo kūriniu ir Būties būtybe. Jau pati „apsiribojusiojo Dievo" sąvoka nusako, kad yra tai, kas apsiriboja, būtent absoliutas, ir tai, *ką* jis apriboja, būtent savo veikimą. Veikimo gi apribojimas anaiptol nekeičia esmės bei prigimties. Dievas lieka savyje absoliutas net ir didžiausios kenozės metu, būtent savo mirtyje kaip pačioje kraštinėje mūsosios būklės padėtyje. Kenotinis Dievas yra nusižeminęs,

bet ne žemas; jis yra išsivilkęs iš savo galybės bei garbės, bet jis nėra bejėgis ar negarbingas. Dievo nužengimas į mūsąją plotmę anaiptol jo neišsemia; mūsoji būklė jo nesutalpina; savo kenozėje Dievas būna *ir viršum* mūsojo buvimo. Jis yra vienintelis, kuris mūsojoje plotmėje ir buvoja kaip Kūrėjas, ir nebuvoja kaip absoliutas.

Čia tad ir slypi antroji analogijos galimybės pusė, būtent nepanašumas ir netolygybė. Analogija nėra vienaprasmė ištara, kuri atsiremtų tik į tolygybę, bet ji nėra nė kitaprasmė ištara, kuri išreikštų tik netolygybę. Analogija yra tokia ištara, kuri jungia savimi panašumą ir nepanašumą, tolygybę ir netolygybę, užtat pačia savimi reikalauja, kad ja nusakomas objektas ir buvotų mūsų plotmėje, ir sykiu joje nebuvotų. Save aprėždamas, absoliutas nusileidžia mūsojon plotmėn ir tuo būdu pasidaro į mus panašus ar mums net tolygus; likdamas betgi savyje ir toliau absoliutas, jis peržengia mūsų plotmę ir todėl yra į mus nepanašus ir mums netolygus. Nuosekliai tad ir visos ištaros apie Dievą yra tokios, kad jos Dievo ir žmogaus santykio niekad nenusako tik vienaprasmiškai (univoce) ir niekad tik kitaprasmiškai (aequivoce), pvz., šalčio ar karščio „laipsnis“ ir geografinės platumos „laipsnis“. Kalbėdami apie Dievą mūsų pačių būklės žodžiais, mes neklystame, tačiau žinome, kad ši kalba jo tolygiai neišreiškia, kadangi ir jo buvojimas mūsų būklėje jo tolygiai nesutalpina. Užtat kiekvienas kalbėjimas apie Dievą visados yra jo radimas apgraibomis: *radimas,* vadinasi, ne praėjimas visiškai pro jį, kaip tai įvyksta mąstant absoliutą savyje; *apgraibomis,* vadinasi, neištariant Dievo ta pačia prasme, kokia ištariame savą būklę, ir todėl neišsemiant jo ligi gelmių. Tai vienintelis prasmingas kalbėjimo apie Dievą būdas. Analogija yra kalbinė bei loginė šio būdo išraiška. Tarp kenozės ir analogijos esama vidinio ir būtino ryšio: kenotinis Dievas įgalina analogiją, o analogija įgalina mąstantį žmogų prasmingai ištarti kenotinį Dievą.

Religijos filosofijai tai turi nepaprastą svarbą, nes religija yra pilna žmogaus kalbos su savo dieviškuoju Tu: tai *malda* įvairių įvairiausiomis savo lytimis. Visa gi ši kalba arba malda, sudaranti visuotinį religijos reiškinį, būtų iš tikro beprasmė, jeigu žmogaus žodis arba Dievo visiškai neištartų, jo nepaliesdamas, arba jį ištartų tik kaip mūsų pačių tikrovę, jį su mumis suliedamas. Ankstesnis klausimas, kaip galima prasmingai kalbėti apie

Dievą, šiandien kyla tik todėl, kad tiek religijos filosofija, tiek net ir teologija per maža kreipia dėmesio į Dievo kenozę, vadinasi, į Dievą „tarno išvaizdoje“, kurį vienintelį galime ištarti ir todėl į kurį vienintelį galime kreipti savo maldos žodį. Išleidus gi iš akių kenozę, Dievas virsta arba gryna žmogiškosios sąmonės idėja, apie kurią kalbame tik vienaprasmiškai, arba grynu absoliutu, apie kurį kalbame tik kitaprasmiškai. Šiandieniniame religijos apmąstyme abi linkmės yra gana ryškios, užtat savo ištaromis jos ir nesugauna gyvojo Dievo, kuris nėra nei tik žmogaus sąmonės idėja, nei tik nuo visko atjungtas absoliutas. Gyvasis Dievas, arba religijos Dievas, yra Dievas Kūrėjas, vadinasi, suėjęs į neišardomą santykį su kūriniu, todėl ir galimas ištarti tik žodžiais, iš šio santykio kilusiais ir šio santykio prasmę savimi nešančiais. Dievo kenozė įgalina ne tik mūsų *buvimą,* gaunamą kuriamuoju veiksmu, ne tik mūsų *atsidavimą* Kūrėjui kaip mūsajam Tu, nužengusiam mūsojon plotmėn, bet ji įgalina ir Dievo *ištarimą* mūsuoju žodžiu — tiek filosofine analogija, tiek religine malda.

Užsklanda

PEREINANT Į ŽMOGAUS ATOVEIKSMĮ

Analogija ir malda kaip kalbėjimo apie Dievą ir su Dievu lytys yra esmėje ne kas kita, kaip žmogiškasis atoveiksmis į dieviškąjį veiksmą. Jau įvade esame minėję (Įv. 4c), kad religijoje glūdinčios dvi slinktys: Dievo slinktis žmogaus linkui ir žmogaus slinktis Dievo linkui. Religijos kaip santykio pradininkas visados yra Dievas. Tai jis padaro, kad religija turi ontologinį pagrindą ir kad ji reiškiasi kaip amžina dieviškoji ištikimybė žmogui. Visas ligšiolinis mūsų apmąstymas ir buvo Dievo kaip religijos pradininko sklaida. Ja mėginome nusakyti sampratą Dievo, kurį galėtume garbinti nenusilenkdami stabui; ja stengėmės parodyti, kaip kuriamuoju savo veiksmu Dievas sueina į santykį su žmogumi, susiedamas jį su savimi nuolatine jo būtybės grindimo dabartimi. Nuo tikrojo Dievo kaip mūsosios Aš-būtybės Kūrėjo idėjos žengėme į tikrovinę šio Kūrėjo slinktį žmogaus linkui ligi pat jo kenozės kaip paskutiniojo šios slinkties žingsnio, padarančio Dievą panašų į mus ir tuo mus įgalinančio jį ištarti bei į jį kreiptis mūsuoju žodžiu. Tuo baigėsi — bent mūsajame apmąstyme — religiją grindžiančio, ją palaikančio ir ją įkvepiančio *dieviškojo* veiksmo apibūdinimas.

Nūnai mūsų dėmesys savaime krypsta į *žmogiškąjį* atoveiksmį arba į žmogaus slinktį Dievo linkui. Kokiais pavidalais šis atoveiksmis susiklosto ir kokia yra šios slinkties regimybė tiek žmogaus būtybėje, tiek jo būklėje? Kas yra pats žmogus Dievo Kūrėjo šviesoje? K. Jaspersas yra prasmingai pastebėjęs, kad „kokį Dievą žmogus tikėdamas prieš akis turi, toks atitinkamai darosi ir jis pats... Kokį Dievą žmogus regi, tokia susidėsto ir pati žmogiškoji būtis“ [36]. Be abejo, Jaspersas čia turi galvoje Dievą tik kaip šifrą [64], vadinasi, kaip nuorodą į anapusinę tikrovę, o ne pačią šią tikrovę, kadangi ji, Jasperso įsitikini-

mu, yra mūsų protui tiesioginiu būdu nerandama. Jeigu betgi jau Dievas kaip šifras apsprendžia žmogų jo būvio tapsme, tai tuo labiau jį apsprendžia Dievas, pripažįstamas tikrove. Savų apmąstymų eigoje visą laiką turėjome prieš akis Dievą *kaip Kūrėją* — ne tik bendrine „dangaus ir žemės" prasme, bet visų pirma mūsų kaip asmens arba kaip Aš-būtybės prasme. Užtat dabar ir klausiame: kaip ši Dievo Kūrėjo samprata įtaigauja mūsų atoveiksmį santykyje su mūsų buvimo Pradininku? Nėra abejonės, kad Dievo Kūrėjo akivaizdoje žmogus gali save nusakyti tik *kūrinio sąvoka*. Tačiau ką gi reiškia būti kūriniu? Kas yra šis kūriniškasis buvimas ir kaip jis apipavidalina žmogiškąją būtybę bei jos būklę? Jeigu, kaip sakėme (plg. Įv. 2b), žmogus ne tiek turi religiją, kiek *yra* religija, tai būti kūriniškai ir būti religiškai yra vienas ir tas pats dalykas. Tačiau ir vėl: kas yra religinis buvimas? Į šį klausimą mėginsime atsakyti laisvės ir tikėjimo sklaida, nes būti religiškai reiškia, formaliai žiūrint, *atliepti* į kuriamąjį Dievo veiksmą. Tačiau šisai atoliepis yra įmanomas tik laisvės pagrindu. Jeigu žmogus yra Dievo Tu ir Dievas yra žmogaus Tu, tai savaime žmogus negali būti šokinėjanti lėlė Dievo rankose. *Laisvė yra Tu — Tu santykio būtina sąlyga.* Nėra religijos, jei nėra laisvės, pradedant visuomenine jos lytimi ir baigiant ontologine žmogiškosios būtybės sąranga. Užtat Dievo Kūrėjo akivaizdoje žmogus suvokia save visų pirma kaip esmingai laisvą būtybę, kurios atvirybė yra pagrindinė jos žymė bei savybė. Todėl laisvės sklaida ir bus pirmasis tolimesniojo mūsų apmąstymo uždavinys.

Iš laisvės kilęs ir laisve laikąsis žmogaus atoliepis į Dievo Kūrėjo slinktį yra *tikėjimas*. Religijos filosofijoje tikėjimas turi ypatingą reikšmę todėl, kad kenotinis Dievas, šisai gyvasis ir tikrasis religijos Dievas, buvodamas mūsų būsena ir veikdamas mūsų veiksena, tegali būti pažįstamas *kaip Dievas* tiktai tikėjimu. Tikėjimas įglaudžia mūsų žinijos sritin dieviškąją paslaptį, be kurios mūsų pažinimas turėtų sustoti pusiaukelėje, nepakildamas ligi tiesos pilnatvės. Paslaptis atbaigia tiesą, o paslaptį kaip tiesą priima tikėjimas. Tikėjimas peržengia tiek patyrimą, tiek loginį protavimą, tačiau jis neperžengia žmogaus žinijos ploto. Jis yra vienas jos sandas, savotiškas sandas, nes kyląs laisvu apsisprendimu laikyti — ne patirti ir ne išprotauti — ką nors tiesa. Kasdieninėje žmogaus būklėje tikėjimas, atkreiptas į Dievą, išsiskleidžia

įvairių įvairiausiais pavidalais, kurių apmąstymas apima *religingumo* turinį arba antropologinę religijos pusę ir tuo pačiu sudaro antrąjį religijos filosofijos uždavinį.

Laisvės ir tikėjimo klausimai, sklaidomi jų pagrinduose bei jų išvadose, ir sudarys šios knygos *antrosios* dalies objektą. Apmąstę, bent bendriausiais bruožais, Dievo slinktį žmogaus linkui, dabar imsimės kiek arčiau pažvelgti ir į žmogaus slinktį Dievo linkui. Pirmojoje dalyje, žvelgdami į Dievą, klausėme Augustino žodžiais: „Ar reikia pirmiau Tave pažinti, ar Tavęs šauktis?" (Conf. I, 1). Atsakėme irgi Augustino žodžiais: „Kas gi Tavęs šaukiasi, Tavęs nepažindamas" (t. p.). Užtat ir sklaidėme Dievą, kad nesišauktume kažko kito, vadinasi, stabo. Dabar ateina laikas pasklaidyti, ką reiškia *Dievo šauktis,* vadinasi, atsakyti į jo atsidavimą mums savo meile ligi pat išsižadėjimo savos garbės bei galybės.

DIEVAS IR LAISVĖ

RELIGIJOS FILOSOFIJOS STUDIJA

PRATARMĖ

Tebūnie man leista pradėti šią studiją ištraukomis iš dviejų knygų, išėjusių iš po Ateitininkijos vadų plunksnos: dr. Juozo Girniaus, buvusio Federacijos vado, „Laisvė ir būtis“ (Brooklyn, 1953) ir kun. Stasio Ylos, buvusio Federacijos dvasios vado, „Laisvės problema“ (Putnam, 1956). Jau prieš trisdešimt su viršum metų J. Girnius rašė:

Kuris gi rūpestis aktualesnis mūsų laikui, kaip išsaugoti laisvę? Jei dar prieš penkiasdešimt metų laisvė buvo laikoma šventu žodžiu, tai mūsų šimtmetis vėl matė kylančias naujas tironijas. Ir pačiuose demokratiniuose kraštuose laisvei gresia tasai bemintijimas, kuris vadinamas „viešosios nuomonės“ vardu. Apie kokią gi laisvę galima kalbėti tame žmoguje, kuris patiki savų pažiūrų formavimą kitiems? Nebuvo užtat nieko nuostabaus, jei buvome liudytojai, kaip mūsų šimtmetyje diktatūros kilo nebe iš viršaus, o iš apačios. Pačios masės tarnavo tironams demokratiniu, teisingiau: parlamentiniu keliu užkopti į sostus. Bet drauge buvome liudytojai, kaip visais amžiais tironijos lieka tos pačios. Ta dvejopa patirtis ir kelia mums klausimą, kaip išsaugoti žmoguje laisvės vertės sąmonę (p. 3—4).

Maždaug tuo pačiu metu laisve sielojosi ir mūsų dvasios vadas kun. St. Yla. Klausdamas, ar svarstant laisvės klausimą reikia pradėti „nuo plačiųjų ir skambiųjų laisvių, skirtų masei maginti, ar nuo žmogaus laisvės“ (p. 14), kun. Yla apsisprendžia už žmogaus laisvę ir rašo:

Visos laisvės, pasireiškiančios įvairiose srityse įvairiomis formomis, galų gale atsiremia į laisvą žmogaus veikimą. Veikimas yra žmogaus buvimo būdas bei forma. Veikti reiškia sekti savo buvimu

(agere sequitur esse). Žmogus yra laisva būtis, dėl to ir jo veikimas yra laisvas. Laisvas veikimas parodo, kokiu būdu asmuo išreiškia savo laisvą prigimtį. Laisvė yra esminė forma savajam asmeniui reikšti. Laisvo veikimo atitikmuo žmogiškąją būtį yra tad tikrasis laisvės pagrindas (p. 14).

Šios mintys papildo vienos kitas. J. Girnius klausia, kaip išsaugoti „laisvės vertės sąmonę", kad žmogus liktų, Vydūno žodžiais tariant, „sau žmogumi", nebėgdamas iš bendruomenės, bet nė nevirsdamas žvyro krūvos grūdeliu, kai vertinama tik krūva, o ne grūdelis. Kun. St. Yla pabrėžia laisvę kaip asmens reiškimosi būdą bei pavidalą, kildindamas ją iš pačios asmens būties: laisvė esanti „atitikmuo žmogiškąją būtį". Todėl jo rūpestis krypsta ne tiek į visuomenę, virstančią tironija, kiek į asmenį, kad šis savo laisvę suprastų kaip savivaldą, o ne kaip savivalę (plg. p. 27). Šiuos abu laisvės požiūrius praturtina neseniai išėjusi kun. dr. Antano Paškaus studija „Asmuo ir laisvė" (Chicago, 1984). Tai laisvės fenomenologija. Ji apsirėžia „pastebimomis laisvės apraiškomis", palikdama klausimą, „kas yra ta paslaptinga laisvė" pati savyje, „spręsti teologams ir filosofams" (p. 24).

Šią tad sąmoningai ar nesąmoningai paliktą spragą ir norėtų užpildyti studija „Dievas ir laisvė". Jos autorius yra įsitikinęs, jog laisvės esmė aiškėja tik svarstant ją kaip religinę kategoriją, vadinasi, tik kaip santykį su Dievu. Juk jei tikime, kad žmogus yra tiesioginis Dievo kūrinys, tai laisvė šiam kūriniui yra pats pirmykštis dalykas, o ne vėliau išvystytas iš kažkokio gemalo ir ne vėliau įsigytas iš santykio su gamta ar visuomene. Santykis su Dievu yra metafizinis šaltinis laisvei kilti ir fenomenologinis būdas jai reikštis žmogaus gyvenime. Todėl autorius ir sklaido šioje studijoje mintį, esą žmogus tikrai laisvas yra tik Dievo akivaizdoje. Tai reiškia: laisvės paslaptį patiriame tik apsispręsdami — teigiamai ar neigiamai — savo Kūrėjo atžvilgiu.

Štai kodėl laisvės apmąstymas savaime siejasi su religijos filosofija kaip tokia ertme, kurioje ryškėja ir laisvės esmė, ir jos vykdymas. Nuosekliai tad autorius prašytų šios studijos skaitytoją, kad jis, prieš imdamas ją į rankas, bent trumpai susipažintų su „Religijos filosofijos" (Putnam, 1976, d. I) pagrindinėmis problemomis, ypač su kenozės idėja, kuri sudaro autoriaus pažiūrų vidurkį ir kuri taip pat vyrauja ir šioje studijoje. Čia daž-

nokai randama santrumpa RF, I yra nuoroda į atitinkamas „Religijos filosofijos" vietas, kuriose tas ar kitas klausimas yra buvęs nagrinėtas kiek išsamiau, tad šioje studijoje tik paliečiamas ar tik paminimas.

„Dievas ir laisvė" pasirodo viešumoje Ateitininkų federacijos deimantinio jubiliejaus proga: 75-eri amžiaus metai yra ilga istorija kiekvienai organizacijai, ypač Ateitininkijai, pergyvenusiai tokių mūsų tautos gyvenimo sankrėtų, kurios galėjo ir tebegali pakirsti net ir pirmaeilius ateitininkų principus — komunizmas Lietuvoje katalikiškumą, o *svetimos įtakos tremtyje* — *tautiškumą*. O jei vis dėlto Ateitininkija lig šiol tebėra ir katalikiška, ir lietuviška, tai ženklas, jog jos dvasia sveika ir žvali, jos veikla budri, o jos organizacija tampri. Šiam ženklui priklauso ir Federacijos leidinių serija „Mūsų idėjos dabarties šviesoje"; leidinių, kurie skiriami ateitininkų ideologijai aktualinti bei turtinti, ateitininkų minčiai įvairinti bei aštrinti. Šitaip autorius supranta ir savo įnašą anai serijai, įteikdamas jį JUBILIATEI kaip gilios padėkos dovaną už ilgą dvasinį prieglobstį, kuriame brendo ir čia dėstomos mintys.

Antanas Maceina

Vokietija: Muensteris,
1985 m. vasario 27 d.

I. LAISVĖS SAMPRATA

Nagrinėdami laisvę kaip žmogiškosios būtybės atveiką į dieviškąjį kūrimą, anaiptol neklausiame, ar žmogus yra laisvas, kadangi tai būtų gryna tautologija: klausti laisvės tikrovės reiškia remtis jos tikrove. Tai klausimas, priklausąs rūšiai tokių klausimų, kurie abejoja tuo, kas juos pačius grindžia. Be tikrybės to, ko jie klausia, jie negalėtų iš viso būti keliami. Sakysime, mes galime rimtai klausti, ar žmogus yra mąstanti būtybė, kadangi jau pats šis klausimas yra mąstymo apraiška bei pasekmė. Tokie klausimai yra tautologiniai savo lytimi ir tušti savo turiniu.

Tai galioja ir laisvės atveju. Jei būtume iš tikro nelaisvi, neturėtume laisvės sąvokos, todėl nė negalėtume klausti, ar ši sąvoka tinka ir mums kaip žmonėms, nes šalia žmogaus nėra pasaulyje jokios kitos būtybės, kurios būvyje laisvę rastume ir tuo būdu galėtume jos sąvoką susidaryti. Šalia žmogaus esama tik būtinybės kaip laisvės neiginio. Jei tad ir mes patys būtume šiai būtinybei palenkti, kaip galėtų ateiti mums į galvą klausti, ar buvojome be būtinybės, vadinasi, ar esame laisvi. „Kas buvoja užsklęstas būtinybėje, — pastebi J. B. Lotzas, — tas gyvena joje viskam abejingai (dumpf), neregėdamas net nė pačios būtinybės ir neturėdamas net nė nuovokos, kas ji būtų, o tuo pačiu nė neįsivaizduodamas, kas būtų nebūtinas arba laisvas veiksmas“ [1]. Štai kodėl mes galime tik klausti, ką laisvė žmogui reiškia, kaip jis ją vykdo ar jos nevykdo, koks jos santykis su pasauliu ir su Dievu, tačiau mes negalime klausti, ar ji yra žmogiškojo būvio tikrybė. Kitaip tariant, mes galime klausti laisvės esmės bei prasmės, bet ne jos buvimo ar nebuvimo.

Todėl į vieno mūsų teologo kadaise autoriui pateiktą klausimą, „ar galima būtų įrodyti, kad žmogus yra lais-

vas" (laiškas 1974 m.), reikia atsakyti: ne, negalima! Nes kiekvienas mėginimas laisvę įrodyti jau remiasi laisvės buvimu ir tuo pačiu yra „užburtas ratas" (circulus vitiosus), logiškai ydingas, tad filosofijoje neįmanomas. Niekad negalima laisvei užeiti tarsi už nugaros, kad į ją atsigręžus (reflexio) būtų galima patikrinti jos buvimą. „Laisvė,— gražiai sako G. Marcelis, — yra kiekvieno patikrinimo (vérification) sąlyga, tačiau ji pati gali būti mąstoma tik kaip griežtai nepatikrinama (invérifiable")[2]. O taip yra todėl, kad neįmanoma laisvės mąstyti tik kaip galimos ir pasižiūrėti, ar ši galimybė yra virtusi tikrenybe. Tai įžvelgė jau S. Kierkegaard'as tardamas, kad „jei laisvė yra galima, tai ji yra ir tikra" [3]. Sakysime, jei gyvulys galėtų būti laisvas, tai jis ir būtų laisvas, nustodamas buvęs gyvulys. Apmąstyti laisvę visados reiškia buvoti jau jos ertmėje.

Šiuo keliu čia tad ir eisime. Čia mėginsime tik klausti, kokią vietą laisvė užima dieviškojo kūrimo ontologijoje. Ką reiškia, kad Dievas teikia žmogui buvimą kaip laisvę? Ką reiškia, kad laisvas kūrinys buvoja kartu su Dievu ir kartu su juo veikia? Kalbėdami apie Dievo kenozę sakėme, kad kuriamuoju savo veiksmu Dievas atiduoda pats save ir kad šis atsidavimas yra ne kas kita, kaip Dievo meilės ištara nebūties matmenyje (plg. RF I, 302—310) [4]. Tai reiškia: kūrinys yra Dievo meilės regimybė ir buvoja Dievo akivaizdoje kaip jo meilės objektas. Tai nėra kokia pamaldžiai dorinė išvada. Tai ontologinis žmogaus sąrangos nusakymas. Būti Dievo meilės objektu yra pats giliausias žmogiškojo buvimo pagrindas, jo paskirtis ir jo tikslas. Atiduodamas patį save, Dievas kuriamuoju veiksmu teikia buvimą savajam Tu, kuriame jis įkūnija savo meilę. Žmogus kaip kūrinys anaiptol nėra Dievui abejingas. Jis yra Dievo mylimas su visomis galimomis šios meilės pasekmėmis (plg. RF I, 193—204), — net ligi mirties, kad žmogų išgelbėtų, kaip skelbia krikščioniškoji religija (plg. *Jn 15, 13; 1 Jn 4, 9—10*).

Kokiu betgi atveju žmogus kaip kūrinys gali būti Dievo Tu? Atsakyti į šį klausimą gana lengva: Dievo Tu gali būti tik laisva būtybė. Jau esame minėję, kad Aš—Aš santykis virsta *Tu—Tu santykiu* tik tada, kai ir vienas, ir kitas Aš atsiveria abipusiškai, subendrindami savą būvį (plg. RF I, 178—181). Dievo atžvilgiu atsivėrimas įvyksta pačiu kūrimo veiksmu, kadangi tai yra meilės veiksmas (plg. RF I, 191—193). Žmogaus atžvilgiu at-

sivėrimas įvyksta, sąmoningai priimant Dievą į savą būvį kaip į jo paties gyvenvietę (plg. RF 1, 182). Tačiau tai įmanoma tik laisvės atveju, nes tik laisvas žmogus gali atsakyti į Dievo atsivėrimą teigiamai ar neigiamai, savą būvį jam atskleisdamas ar užskleisdamas. Laisvė yra pagrindinė sąlyga santykiui Tu—Tu tarp Dievo ir žmogaus. Žmogus kaip Dievo Tu negali būti nei marionetė, Dievo šokdinama, pasislėpus jam už žmogiškojo būvio kulisų, nei kompiuteris, iš anksto Dievo įsodrintas savęs linkui, nes kiekvienu atveju tai būtų tik būtinybės apraiškos. Gi meilė, apspręsta būtinybės, būtų ne meilė, o jos išjuoka ir tuo pačiu didžiausia žmogaus patyčia. Žmogus marionetė ar žmogus kompiuteris būtų ne *Dievo Meilės* kūrinys, o kažkokio pikto demiurgo padaras.

Nūn, vadindami Dievo ir žmogaus santykį religija, tuo pačiu įjungiame laisvę į religinių kategorijų eilę. Dar *daugiau: tik* laisvė įgalina religiją kaip meilės santykį — ne tik jį vykdyti visuomeniškai, nepakeičiant viršinės prievartos, bet ir šiuo santykiu būti, nepakeičiant vidinės būtinybės, kuri būtų įpinta į žmogiškosios Aš-būtybės sąrangą.

1. Laisvės esmė

Kas yra laisvė? — Būdama, kaip netrukus matysime, esmiškai susijusi su asmeniu, laisvė yra sunkiai nusakoma, kadangi ir pats asmuo nesiduoda apibrėžiamas logine prasme, jungiant bendrinę giminę su rūšiniu skirtumu: *asmuo giminės neturi, kitaip jis nebūtų vienintelis.* Nuosekliai tad ir laisvės „apibrėžtys" paprastai esti arba grynai neigiamos, arba vien aprašomosios, nusakydamos tik sąlygas laisvei vykdyti (prievartos nebuvimas, galimybė rinktis...), bet ne pačią jos esmę. Sunkenybės ir net maišatis[5] padidėja dar ir dėl to, kad, kalbant apie laisvę, jos esmė dažnai suplakama su jos vykdymu, o laisvės vykdymas nepakankamai jungiamas su būtinybe; kad galop laisvė per greitai įvedama į protinę ar dorinę sritį, pavyzdžiui, tarsi savavališkas ar palaidas veiksmas nebebūtų laisvas. Visa tai yra paskatinę M. Schelerį tarti, esą „kas yra laisvė, mes suvokiame tik savo valios gyvenimo vidumi, o niekad ne teoriniu svarstymu"[6].

Vis dėlto autoriui atrodo, kad jis yra aptikęs — ne loginę laisvės apibrėžtį, o ontologinį jos aprašą, kuris kelia

aikštėn laisvės sandus ir tuo būdu įgalina mus ją apmąstyti kiek giliau, nei tai pavyksta svarstant laisvę psichologiniu, doriniu ar socialiniu požiūriu. Tai K. Rahnerio, katalikų teologo ir jėzuito žodžiai, rasti jo studijoje „Laisvės šaltiniai — Ursprünge der Freiheit", būtent: „Laisvės esmę sudaro absoliučiai sava asmens galia apspręsti patį save — das Wesen der Freiheit ist die absolute Selbstverfügung des Subjekts über sich selbst" [7]. Tai, be abejo, primena Tomą Akvinietį, laikiusį, sekant Aristoteliu, laisvu tą, kuris yra priežastis savęs paties: „causa sui" (De veritate, q. 24, a. 1). Tačiau Rahnerio nusakymas slepia savyje daugiau turinio ir teikia daugiau nuorodų į laisvės sąrangą. Todėl jį čia ir renkamės savai interpretacijai, kurios pats Rahneris minėtoje studijoje nėra vykdęs — gal dėl to, kad savą apmąstymą aprėžė krikščioniškosios laisvės samprata ir tuo būdu laisvės sklaidą perkėlė teologiškai dorinėn plotmėn.

Ką reiškia, kad laisvė yra „absoliučiai sava galia — die absolute Selbstverfügung", kaip teigia K. Rahneris? — Vokiškasis žodis „verfügen" yra daugiaprasmis. Jis yra vartojamas ir kasdienos, ir ūkio, ir teisės, ir filosofijos, ir teologijos kalboje. Visur jis betgi reiškia: nuspręsti, apspręsti, pavesti naudotis, turėti ką nors savo žinioje ar galioje. Filosofinėje kalboje „Verfügung" geriausiai atitinka lietuviškąją „galią" gebėjimo prasme. Tad mūsų atveju „Selbstverfügung" reiškia savą galią arba savą gebėjimą bei pajėgumą, vadinasi, ne kokį nors kito duotą įgaliojimą ar iš kito gautą įpareigojimą. Laisvė yra paties žmogaus galia, kurią jis pats ir vykdo kaip savąją: savu vardu ir savo atsakingumu, pats iš savęs ir pats savimi. Tai jo paties galia ontologine žodžio „pats" prasme. Asmens veiksmas yra tiek laisvas, kiek jis yra jam savas; tai reiškia: kiek jis yra jo paties veiksmas, jam neprigimtas, nepriverstas, neįsakytas. Gražiu J. Girniaus posakiu, „negalima žmogaus nei priversti būti laisvo, nei jam uždrausti būti laisvam" [8].

Kitaip tariant, nei teigiamas duomuo, nei neigiamas kliuvinys neįtaigauja ir neapsprendžia laisvės esmės. Laisvė yra mano paties savastis, iš niekieno negauta ir niekam neperleidžiama. Kiekvienas laisvas veiksmas yra pati pradžia: užu laisvo veiksmo nestovi niekas, kas būtų jo šaltinis ar pagrindas, „nes tikra pradžia buvoja anapus kiekvieno priežastingumo" [9]. Laisvas veiksmas yra paties savęs priežastis ir kaip tik todėl visados pradinis,

Motyvas, taip dažnai siejamas su laisvu veiksmu, yra ne laisvės šaltinis, o tik jos reiškimosi pateisinimas proto akivaizdoje. Motyvas laisvę ne įgalina, o tik pateisina ar nepateisina. Tačiau ir nepateisinamas veiksmas yra laisvas; pateisinamas ar nepateisinamas kaip tik todėl, kad laisvas. Savo esmėje laisvas veiksmas yra nemotyvuotas. Nes jei jis turėtų būti motyvuotas, tai šiam motyvavimui irgi ieškotume motyvo — ligi begalybės, kol galų gale atsidurtume tokiame taške, kuris iš tikro jokio motyvo neturi: tai pati pradžia, kur klausimas „kodėl" nebetenka prasmės. „Laisvė yra pagrindo pagrindas",— sako M. Heideggeris, ir todėl „žmogaus būvio (des Daseins) bedugnė (Abgrund)" [10]. Laisvė yra nepriklausomybė nuo „kodėl". Klausti laisvės atveju kodėl, reiškia laisvę paneigti.

Šitoje vietoje laisvė kaip tik ir susitinka su dieviškuoju kūrimu. Sklaidydami kūrimą, esame sakę, kad *kūrimas* yra buvimo teikimas —„collatio esse", vadinasi, duomuo, o ne paties žmogaus padarinys (plg. RF I, 271—273, 277). Tačiau argi laisvė nėra žmogiškojo buvimo apraiška ir net jo lytis, o tuo pačiu irgi duomuo, būtent Dievo Kūrėjo duomuo? Argi žmogus negauna laisvės iš Dievo? Kaip tad *galima tvirtinti, kad laisvė yra sava galia ir* tai absoliučiai sava? Ar teisus yra N. Berdiajevas sakydamas, kad „*laisvė pranoksta buvimą ir savimi* apsprendžia jo kelią" ?[11]

Nėra abejonės, kad laisvė yra žmogiškoji būsena: žmogiškai būti reiškia laisvai būti. Tačiau ką gi reiškia būti? Į tai esame anksčiau atsakę, kad buvimas yra *nuolatinė* dieviškojo kūrimo dabartis. Baigties kūrime nėra. Dievas kuria nuolatos — ne naujų padarų, o to paties padaro prasme: kūrinys niekad nėra sukurtas, bet visados kuriamas. Antra vertus, taip pat sakėme, kad kūrimas vyksta nebūties erdvėje. Mes esame ne dieviškosios substancijos tęsinys (*Plotinas*), *ne pirminės medžiagos žiedinys* (Platonas), bet visiškai pradinės pirmykštės būtybės, *kurios kyla iš nebūties ir todėl turi absoliučią* pradžią. Mūsų nėra buvę jokia prasme ir jokiu pavidalu. Nuosekliai tad *buvimas yra santykis ir su Kūrėju, ir nebūtimi*. Mes nesame atsietinės būtybės, vadinasi, atjungtos ir nuo Dievo, *ir nuo nebūties*. Atvirkščiai! Būdamas nesiliaujantis, kūrimas mus sieja taip pat nesiliaujamai tiek su Kūrėju, kuris mus šaukia, tiek su nebūtimi, kurioje būti pradedame ir būname. Nėra taip, kad žmogus būtų buvęs

sykį sukurtas ir tuo būdu iš nebūties tarsi ištrauktas, kad ją peržengtų. Anaiptol! Nebūtis yra ertmė, kurioje vyksta žmogaus būvis. Todėl nėra nebūties užu žmogaus, anapus žmogaus, šalia žmogaus. Kaip kūrimas ir nebūtis yra neperskiriami Dievo atžvilgiu, taip jie yra neperskiriami nė žmogaus atžvilgiu. Dievas nepalieka nebūties todėl, kad nesiliauja mus kūręs, žmogus gi nepalieka nebūties todėl, kad nesiliauja būti kuriamas. *Buvoti nebūties ertmėje yra žmogaus kaip kūrinio būtinybė.*

Bet kaip tik ši būtinybė ir įgalina laisvę, nes laisvas yra tik tas, kas nėra apspręstas. Gi žmogus kaip Aš-būtybė nė nėra apspręstas. Dievas žmogaus neapsprendžia, kadangi kuria jį kaip savąjį Tu, kuris atveiktų į šį aukščiausią meilės veiksmą irgi meile, vadinasi, ne apsprendimu iš aukšto, bet apsisprendimu iš savęs. Šio gi apsisprendimo sąlyga yra žmogaus laisvė. Todėl „ne žmogus neišsiverčia be laisvės,— būdingai pastebi N. Berdiajevas,— bet Dievas neišsiverčia be žmogaus laisvės“ [12]. Nes be laisvės nebūtų jokio žmogaus atsako į Dievo meilę. Štai kodėl žmogaus atžvilgiu Dievas vykdo savęs kaip absoliuto apsiribojimą arba kenozę, kadangi be tokio *apsiribojimo žmogus būtų tik absoliuto ištaka arba jo iš viso nebūtų:* neapsiribojęs absoliutas nepalieka ertmės reliatyviai būtybei. *Kenozė Dievo atžvilgiu yra būtina žmogaus laisvės sąlyga,* kaip kad ji yra būtina ir kūrimo sąlyga. Esame laisvi tik todėl, kad niekad ir niekur nesusiduriame su absoliutu kaip absoliutu, vadinasi, kaip su neaprėžta Galybe. „Dievas gyvena pasaulyje incognito,— sako Berdiajevas,— ir ši aplinkybė įgalina žmogaus laisvę“ [13]. Be abejo, priduria Berdiajevas, „žmogus sunkiai pakelia Dievo kenozę: jis mieliau norėtų, kad Dievas būtų papuoštas karališkąja didybe“ (p. 13). O vis dėlto „tik Dievo kenozė ir jo incognito laiduoja mūsų laisvę“ (p. 12). Gi į pastabą, esą žmogus turįs vykdyti Dievo valią, Berdiajevas atsako: *„Nepakanka tarti, kad žmogus* turįs vykdyti Dievo valią; reikia dar ir suvokti, kame ši Dievo valia glūdi. Gi Dievo valia kaip tik ir yra ta, kad žmogus būtų laisvas. Užtat laisvės teigimas ir yra Dievo valios vykdymas... Dievas reikalauja žmogaus laisvės“ [14]. Kūrdamas žmogų, augustiniškai kalbant, savęs linkui — „fecisti nos ad Te“ (Conf. I, 1) — Dievas neapsprendžia anos linkmės jokiu ontologiniu polinkiu ar potraukiu. Būtų nesusipratimas ir sykiu žmogaus laisvės paneigimas interpretuoti Augustino „cor inquietum“ transcendentali-

nio apsprendimo prasme, kurs esą įgalinąs žmogų „išgirsti" Dievo žodį kaip dieviškąjį ir tuo būdu jį įtikėti bei priimti [15]. Jei taip iš tikro būtų, tai tokiu atveju žmogaus atsakas į Dievo meilės šūksnį būtų tik paties šio šūksnio aidas, atsimušęs į anos transcendentalijos apspręstą žmogaus būtybę, o ne savarankiškas žmogaus ištikimybės ar jo išdavimo žodis. Tokiu atveju Dievas išgirstų ne žmogų, bet tik patį save. Žmogus būtų tik „uola", *nuo kurios ataidėtų paties Dievo šūksnis.* Štai kodėl transcendentalinis apsprendimas, šiandien gana madinis tikėjimo problemai spręsti, yra žmogaus laisvei taip lygiai priešiškas, kaip ir kiekvienas kitas apsprendimas iš aukšto ar iš anksto.

Santykis su nebūtimi neapsprendžia žmogaus todėl, kad nebūtyje nėra nieko, kuo jį galėtų apspręsti. Buvoti nebūties ertmėje reiškia buvoti laisvai. Jau esame minėję, kad nebūtis Dievui anaiptol nėra duomuo, *vadinasi, esanti* „šalia" ar „anapus" Dievo: ji yra paties Dievo įgalinama apręžiant absoliutinę savo veiklą (plg. RF I, 261—269). Dievas įgalina nebūtį, o nebūtis įgalina laisvę kaip neaprėžtybę. Tuo būdu tarp Dievo ir laisvės atsiranda *santykis.* Dievas nekuria laisvės teigiamu būdu, kaip kad jis nekuria nė nebūties, nes kiekviena sukurta teigiamybė jau būtų būtybės apsprendimas ir todėl jos laisvės sunaikinimas. Kurdamas iš nebūties nepaliaujamai, Dievas tuo pačiu įgalina žmogų ne tik kilti iš nebūties, bet ir buvoti nebūties ertmėje, kuri jo neapsprendžia jokiu būdu ir jokia prasme. Tad žmogus ir atsiduria laisvės srityje. Būti Dievo kuriamam iš nebūties ir būti laisvam yra ontologiškai vienas ir tas pats dalykas. Tik nebūtis yra tikroji arba autentinė mūsų veiksmų pradžia, kadangi tik tokiu atveju nėra jokio šių veiksmų šaltinio, kuris juos pažadintų ar apspręstų, išskyrus mus pačius. Veikdami nebūties ertmėje, mes veikiame niekieno neįtaigaujami, tai yra veikiame iš savęs ir savimi. Tai ir yra ana „sava galia — die Selbstverfügung", kurią K. Rahneris laiko laisvės esme.

Taigi, kaip matome, laisvė nėra žmogui duomuo, net nė Dievo duomuo, o tik žmogaus neaprėžtybė. Tačiau ši neaprėžtybė yra paties Dievo įgalinama tuo, kad jis kuria žmogų kaip Aš-būtybę nuolatos ir tuo būdu įgalina jį buvoti nebūties ertmėje irgi nuolatos. Žmogus buvoja kaip atvira būtybė, todėl ir elgiasi su šia savo atvirybe kaip tinkamas: žmogus buvoja savo paties žinioje bei galioje.

Tai ir yra jo laisvė. Visa kūriniškoji žmogaus sąranga nešioja laisvę kaip savo pagrindą. Kam Dievas nėra jo Tu, ir kas pats savęs nesuvokia kaip Dievo Tu, tas nesuvokia nė laisvės; tas yra tik drebantis padaras baisingojo Dievo akivaizdoje. Krikščionybės lūžis su kitomis religijomis, o tuo pačiu ir jos nuopelnas žmogaus asmens sampratai yra tas, kad ji pergalėjo aną „baisingąjį Dievą" ir jo vietoje pastatė Dievą Meilę, prieš kurį žmogus nebepuola ant veido, bet sėda su juo prie stalo ir kartu valgo „vargo vakarienę" (K. Bradūnas), būdamas nebe jo tarnas, o jo draugas ir net sūnus. Šis lūžis ir iš jo plaukiančios išvados yra mūsų per maža apmąstytos, pergyventos ir savo elgesiuose įvykdytos. Visa tai čia tik primename, kadangi tai išvystyti būtų uždavinys ištisos filosofijos, kurios objektas apimtų nebe religiją kaip tokią, bet jau pačios krikščionybės turinį. Čia tik pabrėžiame, kad laisvės esmė gali būti suvokta tik suvokus Dievą kaip meilę ir žmogų kaip Dievo draugą, kuris Dievui taria: „Mano Viešpats ir mano Dievas" *(Jn 20, 28)* ir kuriam Dievas irgi taria: „Aš jus vadinu draugais" *(Jn 15, 15)*. Tai ontologiniai nusakymai, be kurių gelmens religinė mūsų sąmonė liktų plokščia plokštutėlė.

Tą patį reikia tarti ir nebūties atžvilgiu. Kas nesuvokia, kas yra nebūtis man kaip Aš-būtybei, tas nesuvokia nė laisvės, mąstydamas deterministiškai, nors apie laisvę kalbėtų „ir angelų kalbomis" *(1 Kor 13, 1)*. Jau esame anksčiau užsiminę (plg. RF I, 285—286), kad nei patristinis, nei scholastinis mąstymas, nors ir pabrėždami dieviškąjį kūrimą iš nebūties, pačios nebūties pakankamai neapmąstė. Klausimas, ką reiškia Dievui kurti iš nebūties ir ką reiškia žmogui būti kuriamam iš nebūties,— šis klausimas anuo metu iš viso nekilo. Tik mūsojo tarpsnio filosofijoje, kurią vadiname „egzistencine", nebūties reikšmė išniro sąmonės švieson visu savo svoriu. Senas Leibnizo klausimas, kodėl yra šis tas, o ne greičiau niekis, patraukė šios filosofijos dėmesį kaip tik niekio galia. Egzistencinė filosofija įgijo „nihilistinį" atspalvį — ne ta prasme, kad ji nuvertintų „aukščiausias vertybes", kaip nihilizmą suprato Fr. Nietzsche, bet ta, kad nihilum stojo jos vidurkin, pakeisdamas esmės pastovumą buvimo praeinamumu. Ir vis dėlto egzistencinės filosofijos objektas yra ne nebūtis, o žmogus. Nebūtis yra tik akiratis, kuriame ši filosofija žmogų regi ir šitaip regėdama jį apmąsto. Nebūtis teikia, pasak R. Berlingerio, „būdingą

profilį", išryškinantį žmogaus veidą[16].

Būdingiausias gi šiame profilyje bruožas egzistencinei filosofijai kaip tik ir yra žmogaus laisvė; toks būdingas, jog jis virsta net skiriamąja žyme tarp senosios ir naujosios filosofijos, būtent: „Klasikinė metafizika svarsto laisvę ontologijos požiūriu, egzistencialinė ontologija (tai M. Heideggerio sąvoka ir terminas.— *Mc.*) svarsto ontologiją laisvės požiūriu" (p. 170); senoji filosofija eina prie laisvės per būtį, naujoji eina prie būties per laisvę (plg. p. 169); „būtis ir egzistencija panyra laisvės bedugnėje"[17]. Todėl ir žinomas J. P. Sartre'o posakis, esą žmogus yra užkeiktas laisvei, nėra beprasmis. Tai vaizdas, kuriuo nusakoma, kad laisvė nėra viena kuri žmogiškojo būvio savybė, bet pats šis būvis: *„Aš esu savo laisvė"* (J. P. Sartre'as dramoje *„Musės — Les Mouches"*). Suvokdami žmogų kaip Dievo Tu, galėtume apkreipti Sartre'o posakį ir tarti: žmogus yra palaimintas laisvei. Tačiau prasmė liktų ta pati, būtent: mes negalime nebūti laisvi. Prakeiksmas ar palaima — kiekvienas užsklendžia vartus *galimybėn nusikratyti savo atvirybės ir buvoti kaip aprėžtybė.* Tai neįmanoma, nes tai reikštų paneigti patį save — ne psichologiškai savęs panieka, bet ontologiškai, grįžtant į niekį, kas kaip tik ir nėra žmogaus žinioje bei galioje. Žmogiškasis būvis ir laisvė yra tik du atžvilgiai vieno ir to paties dalyko, būtent žmogaus kaip Aš-būtybės. Kas vieną kartą neigtų, netektų ir kito. Būdami „užkeikti" ar „palaiminti" buvimui, mes tuo pačiu esame „užkeikti" ar „palaiminti" ir laisvei.

2. *Laisvės subjektas*

Kas yra anos absoliučiai savos galios arba laisvės nešėjas? Kas yra laisvas, suprantant *yra* ne kaip loginę jungtį, o kaip patį mūsų buvimą? Kitaip tariant, kas būna laisvai? — R. Rahneris, kurio laisvės aprašą čia toliau interpretuojame, vadina šį nešėją „subjektu"; „die absolute Selbstverfügung des Subjekts". Betgi „subjektas" yra taip pat daugiaprasmis, kaip ir „galia". Esama „subjekto" gnoseologijoje ir gramatikoje, teisėje ir dorovėje, psichologijoje ir sociologijoje; visur jis yra kitoks ir net kitas. Ką tad turime galvoje tardami, kad „subjektas" yra nešėjas galios apspręsti patį save? Kas yra tik-

rasis laisvės subjektas, vadinasi, tasai, kuriam laisvė yra jo būsena?

Atsakymas į šį klausimą pasunkėja visų pirma dėl to, kad esame įpratę sudėti laisvę į valios rankas. Beveik kiekvienas mūsų apmąstymas prasideda valios laisve ir tuo būdu jau iš anksto užkerta kelią į tikrąjį laisvės nešėją, nes valia yra tik žmogaus būtybės pajėga (potentia) — ne mažiau, bet nė ne daugiau. Kaip tad būtų galima kalbėti apie pajėgos laisvę, net jeigu šią pajėgą vadintume ir dvasine? Pajėga jau vien dėl to negali būti nešėja, kadangi ji pati reikalauja nešėjo: pajėga visados juk yra kieno nors pajėga. Nuosekliai tad ir valia anaiptol nėra savigalė, vadinasi, nepriklausoma. Ji yra mano valia: ne ji mane apsprendžia, bet aš ją apsprendžiu, ją auklėdamas, stiprindamas ar silpnindamas, grūdindamas ir lenkdamas ta bei kita kryptimi. Dažnai sakoma, esą valios objektas yra gėris (plg. *Tomas Akvinietis. De veritate*, q. 22, a. 5), o jos veikmuo — rinktis tarp įvairių gėrių (plg. t. p., a. 6). Ir vis dėlto aš galiu priversti savo valią rinktis blogį ir jį vykdyti (pvz., keršyti). Manęs paties atžvilgiu valia anaiptol nėra laisva. Ji vykdo tai, ką aš jai įsakau. Galimas daiktas, kad ji tai daro nenoromis, kadangi mano įsakymas neatitinka jos prigimties, kaip sąmoningas netiesos tarimas arba melas neatitinka proto prigimties. Tačiau valia vis tiek tai daro, kadangi aš to noriu. Valia yra įrankis laisvam mano veiksmui, bet ne šio veiksmo autorius: jo autorius esu aš pats. Užtat ne valia atsako už laisvą veiksmą, o aš pats už jį atsakau. Aš negaliu nusikratyti atsakingumo nurodydamas, esą dėl to esanti kalta mano valia — šiokia ar kitokia, kadangi aš atsakau ir už pačios valios pobūdį. Net ir nuo galutinio tikslo, kurio valia, pasak Tomo Akviniečio, siekianti būtinai (plg. t. p., a. 6), galiu valią nukreipti, šį tikslą iš viso paneigdamas (ateizmas). Net ir atveju demoniškumo, kuriančio absoliutinį santykį su netiesa, galiu įkinkyti valią į šio santykio vykdymą visapusišku tiesos neigimu bei ardymu ir tuo būdu paversti valią blogio vykdytoja arba demoniškąja valia[18]. Kalbėti tad apie valią kaip laisvės subjektą galima tik netiesiogine prasme, kokia kalbama, sakysime, kad kulka pataikė į kaktą. Šio veiksmo subjektas betgi yra ne kulka, o šaulys.

Taip yra ir su visomis kitomis žmogaus pajėgomis: *protu, atmintimi, vaizduote, jausmais, juslėmis ir t. t.*

Visos jos priklauso žmogaus prigimčiai, todėl yra savų objektų apspręstos ir tuo pačiu nelaisvos. Žmogiškoji prigimtis ir savo sandais, ir savo veikimu yra gamtos santalka: žmogus yra mažytis kosmas, turįs ryšio su didžiuoju kosmu tiek savo kilme, tiek savo būkle (determinuota) ligi pat gelmių. Kalbėti apie laisvę gamtoje reikštų paneigti pačią gamtą. Gamtos būsena yra būtinybė. Ir tik būtinybė apsaugo gamtą nuo jai pražūtingos maišaties. Betgi ta pati būtybė buvoja ir mūsų prigimtyje, kadangi gamta ir prigimtis yra vienas ir tas pats pasaulis, tik svarstomas skirtingais atžvilgiais. Tardami „prigimtis", turime galvoje pasaulį, kiek jis buvoja mumyse. Tardami „gamta", mąstome tą patį pasaulį, kiek jis buvoja šalia mūsų ir kiek mes patys buvojame jame. Kiekvienu atveju pasaulis lieka tos pačios sąrangos, vis tiek ar jis būtų mūsų prigimtis, ar šalia mūsų esanti gamta. Tad ir būtinybė kaip pasaulio būsena yra ta pati tiek gamtoje, tiek mūsų prigimtyje. O kadangi būtinybė pačia savo sąvoka yra laisvės priešingybė, todėl ir mūsų prigimtyje laisvės rasti neįmanoma. Kas priklauso prigimčiai arba „pasauliui" mumyse, tas nėra ir negali būti laisvės nešėjas arba jos subjektas.

Tačiau žmogus nėra tik prigimtis, kaip gyvulys. Gyvulys yra rūšies suindividualinimas, todėl jai palenktas ir ją išreiškiąs tiek savo sąranga, tiek savo veikimu, tiek galop savo tikslu: gyvulys būna ne sau, bet rūšiai. Rūšis buvoja viršum jo ir jį apsprendžia lig pat jo individualybės gelmių. Gyvulys neturi nieko, kas būtų sava tik jam pačiam, kadangi jis nė nėra pats. Todėl gyvuliui visu plotu tinka tai, ką G. Marcelis sako apie individą apskritai: tai „bendrybė dalinėje būklėje"; „individas yra be žvilgio ir be veido; tai nuobirų grūdelis" [19]. Nuosekliai tad ir žmogus kaip atskiras bendrosios prigimties nešėjas taip pat yra ši prigimtis dalinėje būklėje; šiuo atžvilgiu ir jis yra be žvilgio ir be veido, o tuo pačiu ir be laisvės. Vis dėlto žmogaus sankloda tuo neišsisemia. Žmogus yra daugiau nei tik bendrybės atskirybė arba individas. Žmogus yra ir asmuo. O asmuo ne tik nesusilieja su turima prigimtimi bei jos tęsiniu gamtoje ar visuomenėje, bet buvoja jom abiem priešpriešiais: „Asmeniui yra sava priešintis (affronter)",— sako G. Marcelis; gi priešintis arba spirtis reiškia, pasak to paties Marcelio, pražiurti arba praregėti, vadinasi, suvokti savą padėtį tiek aplinkoje, tiek pačiame savy-

je[20]. Gyvulys buvoja susiliejęs su aplinka ir todėl yra aklas sau pačiam: jis nesipriešina ir nesispyrioja; jis visados, gražiu R. M. Rilkės posakiu, „lieka įsčiose“ (8-oji elegija). Žmogus gi pražiūra ir savo žvilgiu kaip tik išsiskiria iš visumos, suvokdamas save kaip NE viskam, kas yra šalia jo ar jame pačiame. Žmogui „viskas yra nuotolis“ (R. M. Rilke).

Šį tad pražiurimą arba šį išsiskyrimą iš visko ir vadiname asmeniu. Žmogus yra ne tik individas, nešąsis bendrą žmogiškąją prigimtį, bet ir asmuo, nešąs šia prigimtimi ir suvokiąs ja nešąs. Žmogus yra ne tik būtybė apskritai, bet ir Aš-būtybė skirtinai. Jis yra ne tik rūšies atstovas, galįs skaičiumi didėti be galo, bet kartu ir vienintelis, nepakartojamas ir neatstojamas. Tardamas Aš, žmogus atskleidžia visiškai naują ontologinę plotmę, kurioje jis buvoja vienkartiniu būdu: būti vieninteliu yra Aš būsena. Asmuo negali būti pakartotas — nei tuo pačiu metu, nei paeiliui. Kitaip sakant, asmuo negali buvoti keletu egzempliorių. Žmogiškasis Aš yra kiekviename vis savas ir vis kitas. Asmuo neturi rūšies arba giminės, todėl jos nė neišreiškia daliniu savo būviu, kaip tai daro individas. N. Berdiajevas net teigia, kad „asmuo sudaro pasaulio nuolatinybės pertrūkį“[21]. Kosminis vyksmas, būdamas gamtinis ir todėl esmiškai besikartojantis, yra nuolatinis. Tuo tarpu asmuo išnyra šiame vyksme kaip vienkartinis: aš būnu tik vieną vienintelį kartą. Manęs kaip paties niekad nėra buvę. Aš neturiu jokių įsčių, kurios būtų mane kaip Aš išnešiojusios. Aš esu pati pradžia, todėl nepriklausau savai aplinkai, nesudarau jos dalies, nebuvoju kaip individuali jos išraiška. Aš peržengiu viską, kas buvoja kaip ne-Aš: mano būtis yra „ne sum, bet sursum“ (G. Marcel). Užtat aš ir negaliu būti logiškai apibrėžiamas. Aš neturiu aptarties. Aš turiu tik vardą, kuris tinka tik man vienam, niekam kitam, nors kalbiškai jis ir būtų tas pats žodis.

Antra vertus, žmogus nėra, kaip sakyta, nė tik asmuo. Jis yra ir prigimtis, o tuo pačiu ir individas kaip šios bendros prigimties dalinė apraiška. Kaip tad santykiauja šie du jo būtybės sandai: prigimtis ir asmuo? Į tai atsako pati asmens savimonė. Prigimtis yra asmens, bet ji nėra asmuo; ji yra mano, bet ji nėra aš: aš esu ne-ji. Apie viską galiu tarti, kad tai mano, mano kūnas ir mano siela, mano protas ir mano valia, mano jausmas ir mano jutimas. Tačiau niekas iš šios visuotinės mano

savasties nesu aš pats — nei kūnas, nei siela, nei protas, nei valia, nei jausmas, nei jutimas. Ieškant asmeniui, vadinasi, manajam Aš turinio, jis atrodo esąs niekis, nes jis *iš tikro niekad nėra nei tas, nei kitkas*. Jokiame prigimties sande — manęs paties kaip Aš rasti negalima: viskas yra mano, niekas nesu aš pats. Todėl ne vienas mūsų meto mąstytojas, priešingai seniesiems (Boecijui, Tomui Akviniečiui), nelaiko asmens substancija (G. Marcelis, M. Scheleris...), tuo griežtai skirdami asmenį nuo daikto — net ir dvasine prasme, kadangi neasmeninė dvasia (N. Hartmanno prasme) irgi yra daiktas, pvz., visuomenė, meno kūriniuose įkūnyta idėja... Mūsų betgi reikalui šis pažiūrų į asmenį skirtumas reikšmės neturi. Ar asmuo yra substancija, ar kas kita, kiekvienu atveju jis yra visų žmogaus pajėgų bei sandų subjektas, visų jo veiksmų autorius, *net ir tokių, kurie vyksta anapus* sąmonės, pvz., augimas (aš augu ar nebeaugu). Teisingai tad G. Marcelis vadina asmenį „visapusiška esamybė — présence totale": asmuo visada yra „čia pat ir dabar"[22].

Šitoje visapusiškoje asmens esamybėje kaip *tik ir bu*voja žmogaus laisvė. Asmuo yra laisvės subjektas arba jos nešėjas ir laisvų veiksmų autorius. Ne mano prigimtis, neišskyrus nė valios, yra laisva, bet aš pats esu laisvas — aš pats, niekas kitas manyje. „Iš tų pačių šaknų, — *sako* J. B. Lotzas, — *iš kurių išauga asmuo*, kyla būtinai ir laisvė"[23]. Asmens gi šaknys, kaip jau ne kartą minėjome, glūdi kūrime žmogaus kaip Dievo Tu. Tuo pačiu šiame kūrime glūdi ir laisvė. Laisvės kilimas ir žmogaus kilimas yra neperskiriami. Kaip asmuo, būda*mas vienkartybė, negali kilti iš bendrybės*, taip ir laisvė, būdama neaprėžtybė, negali kilti iš būtinybės. Kitaip tariant, nei asmens, nei laisvės šaknų negalima rasti kosmologinėje srityje, kadangi šioje srityje viešpatauja ir bendrybė, ir būtinybė. Tai reiškia: nei žmogaus asmuo, nei žmogaus laisvė nėra ir negali būti gamtinės evoliucijos padarai. Jei žmogus yra Aš-būtybė ir jei laisvė yra Aš-būtybės būsena, *tai savaime aišku*, kad šie du žmogiškosios sarangos pradai patys savimi nurodo į jų kilimą iš nebūties dieviškojo veikimo galia. Jie pačia savo esme reikalauja tiesioginės Dievo veiklos ir tuo būdu jungia žmogų su Dievu irgi tiesiog, netarpininkaujant jokiam *nei gamtiniam*, nei dvasiniam dalykui. Dievo atžvilgiu asmuo ir laisvė yra pačios tiesioginybės,

nes tik tokiu atveju Dievas gali būti žmogaus. Tu, o žmogus.— Dievo meilės įkūnijimas savajame Tu. Bet koks tarpininkas, iš kurio būtų išriedėjęs asmuo su savo laisve, sužlugdytų šį tiesioginį santykį: per tarpininką negalima nei mylėti, nei būti mylimam[24].

Dieviškosios kilmės tiesioginybė ir padaro, kad asmuo kaip laisvės subjektas yra sakralinė sąvoka visiškai objektyviai, tai yra nepriklausomai nuo paties asmens įsitikinimų ir veiksmų. Asmuo yra šventas savyje; šventa yra ir jo laisvė. Čia glūdi žmogaus kilnybė (dignitas) apskritai, *jo asmens nepažeidžiamumas, jo teisių gerbimas* bei saugojimas. Kaip ne prigimtis neša laisvę, taip ir ne prigimtis padaro, kad visi žmonės yra lygūs savo verte: *tai padaro tik asmuo. Tik žmogus asmuo yra lygus* kitam žmogui asmeniui. Tik žmogus asmuo naudojasi lygiomis teisėmis kaip visuomenine nelygstamos savo kilnybės bei vertės išraiška. Tik žmogus asmuo niekam nėra palenktas, kadangi jis yra tikslas sau ir prasmė savyje. Asmens kilnybė yra tokia pat genijuje ir bukaprotyje, šventajame ir nusikaltėlyje. Jau vien tuo, kad žmogus yra asmuo, „jis turi, kalbant N. Hartmanno žodžiais, ne tik būtybės, bet ir vertybės sanklodą“; jis yra „save laikanti bei grindžianti vertybė (der substantielle Grundwert)“; todėl nė negalima žmogaus mąstyti kaip būtybės, *nemąstant jo kartu ir kaip vertybės*; būdamas „vertinė būtybė“, žmogus turi būti mąstomas ne tik ontologiškai, bet ir aksiologiškai[25]. Asmens nelygstamos *kilnybės pripažinimas ir šios kilnybės išreiškimas* visuotinėmis žmogaus teisėmis kaip tik ir yra ontologinio atžvilgio papildymas aksiologiniu atžvilgiu. Tai gal pats didžiausias mūsų laikų įnašas į žmogaus filosofiją apskritai ir į religijos filosofiją skirtinai.

Be abejo, M. Scheleris buvo teisus, savo metu (1916 m.) pastebėdamas, kad „žmogiškasis individas esti pripažįstamas asmeniu tik pasiekus tam tikrą pažangos aukštį“ (p. 484); užtat čia pat jis priduria, kad „istorijos vyksmo vertė“ kaip tik ir yra matuojama šiuo pripažinimu[26]. Istorija, nepripažįstanti kiekvienam žmogui asmens *rango, o tuo pačiu ir jo laisvės*, yra arba dar neišėjusi iš barbarybės tarpsnio, arba vėl į jį atkritusi. Istorijos eigoje, pasak Schelerio, asmuo vis labiau laisvinasi „iš vaidmens būti gryna istorinio *priežastingumo* pasėka“ ir darosi „vis labiau ir labiau antistorinis“, suvokdamas save kaip „vertybių vertybę“[27]. Konkrečiai šis suvokimas

reiškiasi rungtynėmis už laisvę visose srityse. Istorija virsta asmens kaip laisvės subjekto sąmonėjimu. Asmens laisvė ir asmens kilnybė vis labiau tapatėja — ne tik pačioje sąmonėje, bet ir konkrečiose istorinio gyvenimo lytyse. O ten, kur ši tapatybė žalojama, istorija virsta barbariška, gi religija grįžta nuo Dievo Meilės atgal į Dievą Galybę kaip kito Aš išraišką (plg. RF I, 156—177) su visomis šio Aš-tirono pasekmėmis.

3. Laisvės objektas

Į ką krypsta laisvė kaip asmens galia? Kas yra tikrasis laisvo veiksmo objektas? — Prisiminę ankstesnį K. Rahnerio laisvės nusakymą, rasime šį objektą nurodytą gana aiškiai: laisvė yra galia apspręsti patį save — „über sich selbst". Tai reiškia: laisvas asmens veiksmas krypsta ne į ką kitą, kas buvotų šalia šio veiksmo subjekto, bet į patį subjektą. Kitaip tariant, laisvės subjektas ir laisvės objektas yra tas pats, būtent žmogaus asmuo. Būdama asmens nešama, laisvė asmenyje yra ir vykdoma. Galia apspręsti yra man tik todėl absoliučiai sava, kadangi ji atsigrįžta į mane patį: esu laisvas tik savęs paties atžvilgiu. Kito asmens ar šalia manęs esančio pasaulio atžvilgiu laisvė kaip absoliučiai mana galia atsidaužia tarsi į sieną, būtent į kito asmens laisvę ir į gamtos būtinybę. Mėgindamas peržengti šią sieną, aš arba sužlugdau kitą asmenį, paneigdamas jo laisvę, arba žlungu pats, sutraiškytas pasaulio dėsningumo. G. Marcelis net linksta manyti, kad „laisvės idėja virsta prasimanyta (fictive), kai tik imame ją vykdyti viršiniame pasaulyje"[28]. Vėliau regėsime, kad tai tiesa tik lygstamai: žmogus gali savo laisvę vykdyti ir kito asmens atžvilgiu, ir galop pasaulio atžvilgiu, tačiau tik šiam kitam sutinkant ir tik paisydamas gamtos bei prigimties dėsnių, vadinasi, tik pripažindamas šių objektų galią ir tuo pačiu aprėždamas savąją. Tačiau Marcelio teiginys yra teisingas ta prasme, jog kito atžvilgiu laisvė anaiptol nėra absoliučiai sava galia. Absoliuti ji yra tik mano paties kaip asmens ertmėje. Tikrasis laisvės objektas esu aš pats kaip aš pats. Laisvės veikėjas yra kartu ir jos veikinys.

Tačiau tai tėra dar tik formalinis nusakymas. Jis, tiesa, nurodo, ką laisvė įtaigauja, bet nenurodo, kas iš

šios įtaigos kyla kaip pasekmė. Kas yra anos mano absoliučiai *savos galios turinys? Kas įvyksta su manimi,* kai laisvas mano veiksmas atsigrįžta į mane patį?

Šis klausimas gali būti atsakytas tik laisvės esmės šviesoje. Laisvė, kaip sakėme, yra žmogaus asmens neaprėžtybė arba jo atvirybė tiek Dievui kaip savo Kūrėjui, tiek nebūčiai kaip savo kilmės bei buvojimo ertmei. Jei tad laisvės objektas yra asmuo savo neaprėžtybėje, tai laisvas veiksmas, iš šios neaprėžtybės kilęs, grįžta į ją pačią, kad ją aprėžtų bei apspręstų. Galia turėti patį save savo žinioje yra ne kas kita, kaip laisvė savos neaprėžtybės atžvilgiu. Vykdydamas šią galią, vykdau ją tuo būdu, kad teikiu pats sau, G. Marcelio žodžiais kalbant, veidą. Būdamas neaprėžtybė, neturiu šio veido kaip duomens iš anksto: jis man nėra duotas manęs Kūrėjo, o tuo labiau nėra rastas nebūtyje kaip mano buvojimo ertmėje. Nes jei manasis „veidas" būtų duotas, man beliktų tik savo pastangomis jį išvystyti, kaip, sakysime; *išvystau iš anksto prigimties duotus dalykus: proto* gabumus, kūrybinius polinkius, kūno pajėgas ir t. t. Tokiu betgi atveju būtų nesusipratimas kalbėti apie laisvę kaip absoliučiai savą *galią,* imančią *mane* patį savo *žinion.* Tokiu atveju ana galia tik įsijungtų į aibę prigimties galių, kurios, tiesa, yra mano galios, kurios tačiau veikia tik skatinamuoju, o ne apsprendžiamuoju būdu. Aš gi negaliu apspręsti savęs būti muziku ar dailininku, ar poetu, ar sportininku, jei manyje nėra atitinkamų duomenų. Savos prigimties atžvilgiu anaiptol nesu savo paties galioje bei žinioje, nes mano prigimtis nesu aš pats. Savo galioje bei žinioje turiu tik save kaip asmenį, vadinasi, kaip aną dieviškąjį Tu, kuris yra atviras ir kurio veiksmas į šią atvirybę grįžta, kad ją vienaip ar kitaip užsklęstų. Laisvi veiksmai neina į tuštumą; jie priklauso siekinio kategorijai (actus intentionalis); tik čia siekinys buvoja ne šalia siekėjo, bet pats siekėjas yra siekinys. Neaprėžtybė prašosi būti apsprendžiama, tačiau ne iš viršaus ir ne iš anksto, ne kieno kito rankomis, bet savęs pačios: aš pats esu ir uždavinys, ir jo sprendėjas.

Kas yra tasai savęs apsprendimas arba „veido" davimas sau pačiam? Atsakant į šį klausimą, prabyla anas didžiulis ginčas, kuris yra kilęs naujojoje Vakarų filosofijoje ir kurį J. P. Sartre'as yra išreiškęs žinoma *formule:* „Būvis yra pirmesnis už esmę — l'éxistence précède l'essence". Senesniojoje filosofijoje, baigiant Hegeliu, tokio

ginčo nebuvo ir negalėjo būti, kadangi visa ana filosofija buvo ne kas kita, kaip didžiulė kosmologija[29], kurioje žmogus buvo mąstomas kaip individas: arba „mažojo kosmo" pavidalu (scholastika), arba absoliutinės dvasios sąmonėjimo regimybe (Hegelis). Niekur čia nebuvo pabrėžiamas žmogus kaip priešinąsis kosmui, kaip sau-būtybė, kaip vienkartinis Aš. Nuosekliai tad būvio ir esmės santykis žmoguje buvo sprendžiamas esmės naudai: kiekviena individuali būtybė nešiojanti bendrą esmę, kuri esanti logiškai pirmesnė ir ontologiškai aukštesnė už būtybę kaip šios esmės išraišką daline būsena arba atskirybe. Tai buvo taikoma tiek akmeniui, tiek gyviui, tiek galop žmogui. Ir žmogus esąs „žmogiškosios" esmės atskiras nešėjas. Savo atsiradimu ir buvojimu jis ją, tiesa, suindividualina, tačiau kaip tik todėl randa ją jau esančią, todėl ja laikosi ir esti jos apsprendžiamas — tiek ontologiškai, tiek etiškai. Apie laisvą savęs paties apsprendimą galima esą kalbėti tik kaip apie nusilenkimą šiai bendrai esmei. Todėl net ir šiandien laisvė ne vieno mąstytojo yra nusakoma arba kaip „savos esmės rinkimasis" (H. Krings), arba kaip „savęs priėmimas tokio, koks esi" (J. B. Lotz), arba kaip „savos būties pavertimas veiksmu" (R. Guardini). Visur čia prabyla esmės pirmenybė ar mažų mažiausiai esmė kaip duomuo, kuris mūsų būvio eigoje tik pripažįstamas ir skleidžiamas.

Persisvėrus nūn žmogaus mąstymui nuo individo į asmenį, pakito ir santykis tarp būvio ir esmės, nes, suvokiant asmenį kaip vienintelį bei vienkartinį, esmės kategorija jam iš viso netinka. Kas yra vienintelis bei vienkartinis, tas negali turėti kažkokio prado, kuris jį sietų su kitais, sudarydamas jo esmę, o jis pats būtų tik dalinis šio bendro prado nešėjas, tik bendrybė dalinėje būklėje. Tokiu atveju asmuo susilietų su individu ir netektų savos vienkartybės: tos pačios rūšies individų juk esama (bent galimai) begalybės. Todėl mąstant žmogų kaip asmenį, esmės kategorija savaime blunka, užleisdama pirmąją vietą buvimo kategorijai. Žmogus kaip jis pats neturi nieko, kas būtų jam duomuo ir ką jis savo būviu tik pripažintų, vykdytų ir išvystytų. Be abejo, asmuo yra ir būna, tačiau kas jis yra ir kuo jis būna, jis turi susikurti pats savo laisve. O kadangi laisvės veiksmas visados yra pati pradžia, todėl ir jo pasekmė yra visados originali, vadinasi, pirmykštė, vienintelė ir vienkartinė. Tai ir yra esmė, kurią žmogus duoda pats sau. Šia prasme

esmė ir logiškai, ir istoriškai iš tikro yra paskesnė negu asmens būvis. Reikia pirmiau būti, kad galėtum apspręsti savo atvirybę ir tapti ta ar kita aprėžtybe, įvykdyta laisvės veiksmu.

Lengva betgi įžvelgti, kad „esmė“ naujojoje filosofijoje reiškia anaiptol ne tą patį, ką ir senojoje. Senoji filosofija esmės vardu suprato daugiau prigimtį arba visą tą žmogaus sąrangą, kurią jis atsineša gimdamas ir kuri apibūdina jį ne kaip asmenį, o kaip žmogiškosios rūšies arba giminės atstovą. Šiuo atveju žmogus yra, be abejo, savo giminės atskiras reiškėjas, nešąsis „esmę“ kaip jungiamąjį pradą su visais kitais tos pačios giminės reiškėjais. Šia prasme prigimtosios žmogaus sąrangos pirmenybė anaiptol nėra neigiama nė naujosios filosofijos, nes ne prigimtis yra paskesnė už būvį ir ne prigimtį žmogus susikuria sava laisve. Visa psichofizinė sąranga su savomis galiomis bei pajėgomis yra žmogui duota, ir žmogaus laisvė santykiauja su ja kaip su kiekviena būtinybe. Taikomas šiai iš anksto gautai sąrangai, J. P. Sartre'o posakis „žmogus yra tai, kuo jis pasidaro — l'homme ne'est rien d'autre que ce qu'il se fait“ būtų nesveikas svaičiojimas.

Tačiau kaip tik ne tai reiškia tiek šis Sartre'o posakis, tiek apskritai visa žmogaus susikūrimo sąvoka. Pabrėždama būvio pirmenybę, naujoji filosofija kreipia dėmesį į asmenį, vadinasi, į tai, kuo žmogus kaip Aš-būtybė nuo kito skiriasi, kad galėtų būti vienintelis bei vienkartinis, nepasekamas ir neatstojamas, savitikslis ir savipras mis. Mąstymo vidurkiu čia tampa ne tai, kas vieną žmogų su kitu jungia, bet tai, kas jį nuo visų kitų skiria. *Skirtis, ne jungtis, čia gauna* „esmės“ vardą. Skirtis gi visados yra manoji skirtis. Ji yra mano todėl, kad ji iš manęs kyla, kad aš pats ją sau teikiu ir kaip tik todėl pasidarau nepasekamas ir nepakartojamas. Esu laisvas todėl, kad esu atviras arba niekieno neaprėžtas. Todėl teikiu šiai atvirybei tam tikrą pavidalą, tuo ją aprėždamas ir kaip tik šia savo paties įvykdyta aprėžtybe iš visų kitų išsiskirdamas. Šisai iš mano laisvės kilęs mano paties *pavidalas ir yra mano* esmė. Ji nėra man duota gimimu, kaip visa psichofizinė mano sąranga arba mano prigimtis. Ji yra mano paties ryžto pasekmė, todėl paskesnė už mano būvį. Štai kodėl mano esmė priklauso tik man vienam. Ji reiškia ne kokią nors bendrybę, kuri mane jungtų su kitais, bet kaip tik mano vienkartybę arba mano paties

būdingumą, kuris padaro mane vienintelį. Mano esmė yra manęs paties regimybė. Savo paties susikurta esme aš esu tai, kas esu. Užtat esmė nepriklauso mano prigimčiai arba mano būtybės sąrangai, kuria dalinuosi su kitais. Ji priklauso tik man vienam. Ji yra objektyvuota mano laisvė manyje pačiame.

Šia tad prasme ir yra kalbama, kad būvis pranoksta esmę arba kad esmė eina paskui būvį. Esmės sąvoka naujojoje filosofijoje yra grynai personalinė, vadinasi, priešingos prasmės nei anksčiau. Galimas daiktas, kad tas pats žodis (esmė — essentia), virtęs *pirminės savo prasmės* priešingybe, jaukia pažiūras ir tampa nereikalingų ginčų priežastimi, nes tinkamai jį suvokus dingsta priekaištai bei kaltinimai, kurių tieką randame J. P. Sartre'o mintį sklaidančioje literatūroje[30]. Tad nesusipratimams išvengti žodžio „esmė" naująja prasme čia nė nevartojame. Tai, kas kyla iš laisvo asmens apsisprendimo savęs atžvilgiu, geriau yra vadinti „pavidalu" arba „apmatu" (Gestalt, Entwurf), kadangi šie žodžiai personalinę, paties žmogaus susikurtą savo būvio lytį geriau išreiškia negu žodis „esmė". Būdamas jau sustabarėjęs terminas, jis yra sunkiai palenkiamas naujajai prasmei.

Šis tad manęs paties pavidalas arba apmatas ir yra tai, į ką krypsta ir ko siekia mano laisvė. Tai pats tikrasis ir konkretus laisvų veiksmų objektas. Tai mano paties „veidas", kuriuo buvoju pasauliui priešpriešiais ir kuriuo skiriuosi nuo kitų asmenų, turinčių *kitokį „veidą"*. Būdamas absoliučiai manos galios padaras, šis pavidalas lieka mano žinioje visą laiką: manojo būvio apmatas niekad nėra neatšaukiamas. Jis niekad nėra man būtinybė. Čia slypi manojo būvio svyravimas, mano paties rizika, mano atsakingumas už save patį, sykiu tačiau ir mano garbė bei didybė: kuo esu, esu aš pats. Įvairios įtakos — viršinės ar vidinės — yra man buvusios, kildinant manąjį pavidalą, *tik paskatos, tik kliuviniai*, bet *ne lemiamos* apsprendos. Pats mano būvio apmatas yra mano galios padaras ir lieka mano žinioje taip, jog aš kiekvieną akimirką galiu jį sužlugdyti ar paversti jį jo paties priešingybe. Šiuo atžvilgiu galima sutikti su M. Schelerio mintimi, kad „žmogus yra linkmė (Richtung), ne daiktas", vadinasi, ne pastovi substancija, kaip tai teigė scholastinė filosofija. Žmogus visados yra ir lieka „atviras klausimas" (O. Pöggeler). Štai kodėl yra įvairių įvairiausių antropologinių mokslų, tiriančių atskiras žmogiš-

kosios prigimties sritis, bet nėra „žmogaus mokslo“ kaip tokio, kuris atsakytų, kas yra žmogus pats savyje, nes *kiekvienas šios rūšies atsakymas tuoj pat atsidaužtų į* aną asmens pavidalą arba apmatą, kilusį iš laisvės ir todėl prieinamą tyrimui tik labai lygstamai. Gi lygstamos ištaros niekad nėra mokslinės. Lygstamos ištaros priklauso jau interpretacijai. Kitaip tariant, apie žmogų kaip Aš-būtybę galima tik filosofuoti. Mokslui Aš-būtybė lieka amžinai nepasiekiama; tarsi neišmatuojama gelmė, kadangi *ir pati laisvė yra bedugnė.*

Šitoje tačiau vietoje pasiskardena krikščioniškosios religijos pastaba ar gal net ir priekaištas: argi Dievas nesukūrė žmogaus „pagal savo paveikslą“ *(Pr 1, 27)?* Kodėl tad žmogus turėtų būti be veido? Argi jis nėra Dievo atvaizdas, vadinasi, nenešioja Dievo „veido“? Kokia tad prasmė kalbėti apie veido davimą sau pačiam ir tai savo paties galia?

Šis truputį priekaištingas klausimas yra vertas akylesnio dėmesio, nei paprastai jam rodoma, nes mes beveik be perstogės kartojame teiginį, esą žmogus yra Dievo paveikslas bei panašumas, nė nenuvokdami, ką gi iš tikro *reiškia Dievo paveikslu būti. Juk Krikščionybės Dievas,* tapęs Kristuje tikru žmogumi, greičiau nešioja žmogaus paveikslą: kenozė yra Dievo susižmoginimas, ne atvirkščiai. Jei tad nenorime, kad Šventraščio ištara būtų tik nudėvėta dorinė nuoroda, turime žvilgtelėti į ją ontologiškai ir visu rimtumu klausti: kokiu gi atveju gali reliatyvi būtybė tapti absoliučios Būties atvaizdu? Juk Dievas, kaip jau esame kalbėję (plg. RF I, 149—152), nusakytas absoliutu atsietine prasme, yra išmonė: atsietinio Dievo nėra; net jei toks ir būtų, mes ničnieko apie jį nežinotume, nes kitaip jis nebūtų atsietinis. Tačiau Dievas, nusakytas absoliutu būties pilnybės prasme, yra *tikrovė. Bet kaipgi tada aprėžta būtybė gali tapti būties* pilnatvės atvaizdu?

Nėra jokios abejonės, kad Dievo paveikslo neįmanoma regėti jokioje skirtinoje žmogiškosios prigimties savybėje: nei jo protе ar valioje (scholastika), nei jo nemirtingume (M. Scheeben), nei jo kūrybiškume (A. Jakštas-Dambrauskas), nei visų šių savybių sumoje, nes kaip pati pilnybė *nėra suma, taip ir jos* atvaizdas negali būti suma: Pilnybė yra ne kiekybinė, o kokybinė sąvoka. Užtat ji peržengia sumą ir joje atsispindėti negali. Pilnybė, net ir kaip paveikslas, reikalauja visumos. Antra vertus, taip

pat nėra abejonės, kad Dievo paveikslas žmoguje negali būti koks įspaudas ar skirtingas bruožas teigiama prasme, kadangi tokiu atveju jis būtų duomuo, o kiekvienas duomuo yra aprėžtas, vadinasi, dalinis ir todėl pačia esme netinkamas pilnatvei atvaizduoti. Dievo kaip būties pilnatvės atvaizdas gali būti tik *neaprėžtybė*, vadinasi, visuma, tačiau ne tikrenybės prasme (tokiu atveju žmogus būtų nebe Dievo paveikslas, o pats Dievas), o prasme atvirybės visoms galimybėms. Reliatyvi būtybė tik tada yra absoliučios Būties atvaizdas, kai ji yra atvira; neaprėžta, neuždaryta kokiu nors duomeniu, bet atvira sau pačiai. Šią gi atvirybę mes ir vadiname laisve.

Tai reiškia: reliatyvios būtybės neaprėžtybė arba jos laisvė yra Dievo paveikslas žmoguje. Neaprėžtybė yra ne dalis, ne bruožas, ne įspaudas, ne savybė, o žmogaus kaip Aš-būtybės būsena: aš buvoju laisve ir tuo būdu buvoju kaip Dievo paveikslas, nors apie tai nieko nė nežinočiau ar tai net sąmoningai neigčiau. Būti sukurtam pagal Dievo paveikslą bei panašumą ontologiškai reiškia būti sukurtam atvira, neaprėžta, vadinasi, laisva būtybe. Krikščioniškai suprastas žmogus kaip Dievo paveikslas nėra žmogus su iš anksto jam įspaustu „veidu", nes toks „veidas" būtų tik dalinis bruožas, išskiriąs bet kokią galimybę atspindėti būties pilnybę. Žmogus yra Dievo paveikslas tuo, kad jis neturi jokio „veido", išskyrus tą, kurį jis teikia pats sau. Ir ši galimybė teikti sau pačiam bet kokį „veidą" kaip tik ir atvaizduoja Dievą žmoguje. Šiuo atžvilgiu A. Jakštas buvo iš dalies teisus, ieškodamas Dievo paveikslo žmogaus kūrybiškume. Kaip Dievas yra Kūrėjas, taip ir žmogus yra kūrėjas — visų pirma paties savęs. Vis dėlto reiktų papildyti A. Jakštą ta prasme, kad žmogaus kūrybiškumas laikosi jo atvirybėje arba laisvėje: nebūdamas laisvas, žmogus nebūtų nė kūrybiškas, kaip nėra kūrybiškas gyvulys. Atvirybė arba laisvė yra kūrybiškumo pagrindas bei įgalinimas, ne atvirkščiai.

Šitoje vietoje aiškėja ir prasmė anos nuolat girdimos ištaros, esą žmogus yra baigtinė būtybė; ištaros, kuri sudaro egzistencinės filosofijos pagrindinę temą. Ši filosofija, pasak F. J. von Rinteleno, net didžiuojasi „amžinybės svorį perkėlusi į baigtybę"[31]. Baigtybės pergyvenimas sudarąs mūsų meto nuotaiką: tai jausti tiek filosofijoje, tiek visų pirma poezijoje (R. M. Rilke). Ir vis dėlto, klausdami toliau, kas gi yra ta taip įtampiai pa-

brėžiamos žmogiškosios baigties riba — baigtybė pačia savo sąvoka reikalauja ribos,— gauname vieną vienintelį atsakymą: laikas. Žmogaus buvimas esąs laikinybė. Laikas aprėžiąs žmogaus buvojimą pasaulyje, o mirtis esanti šios aprėžties regimybė ir galutinis jos įvykdymas.

Be abejo, visa tai yra tiesa, ir egzistencinės filosofijos nuopelnas čia yra nepaneigiamas. *Ji pažvelgė į žmogų iš* laikinybės „kampo" ir atskleidė jo būtybėje tokių bruožų, kurių ankstesnis amžinybės „kampas" neleido pastebėti arba nelaikė vertais akylesnio dėmesio. Buvojimas pasaulyje, svarstomas bei apmąstomas amžinybės šviesoje, savaime netenka vertės, kadangi jis virsta praeiga, nesančia niekam buveine. „Memento mori" sunaikina bet kokią buveinę, paversdamas ją užeiga, kurią ryt poryt reikės palikti. Gi *laikinybės šviesoje žmogiškasis* būvis įgyja aukščiausios vertybės savybių, kadangi jis darosi nebegrįžtamas: buvojame tik kartą. Mirties akivaizdoje nebūtinai galima tik gerti ir valgyti (plg. *1 Kor 15, 32)*; mirties akivaizdoje galima ir mylėti, ir kurti, ir prasmę teikti, perkeliant ją iš anapus į šiapus. Tai, kas krikščioniškojoje ir idealistinėje filosofijoje buvo priskiriama amžinybei, egzistencinėje filosofijoje, Rilke's žodžiais tariant, „grįžta atgal į kūriniją" (laiškas Elzei 1923.XI.22), būtent: mūsojo būvio įprasminimas mirtimi. Anksčiau buvusi kažkoks bendrinis ateities įvykis, mirtis egzistencinėje filosofijoje virto mano mirtimi, kurios linkui aš pats žengiu, kad ją pasitikčiau. Ji užpuola mane ne iš užpakalio, kaip gyvulį, bet apglėbia mane iš priekio kaip lauktoji viešnia; tik mirties šviesoje gyvenimas tampa švente, o buvimas — verte: „Hier sein ist viel — čia gražu pabūti" (R. M. Rilke). Egzistencinė filosofija atvėrė žmogų mirčiai ne kaip neaiškiam ateities įvykiui, o kaip nuolatinei jos esamybei čia pat ir dabar. Būdama mano mirtis, ji padaro, kad ir buvimas yra *tik mano ir tik man.* Mirties asmeniškumas įasmenina ir gyvenimą, išvaduodamas jį iš rūšies ar kolektyvo bevardžio sravėjimo. Asmens kilnybės sąmonei aštrinti egzistencinės filosofijos įnašas yra nepaprastai didelis.

Tačiau egzistencinė filosofija pražiūrėjo, jog baigtybės sąvoka reiškia ribą, kuri tinka žmogiškojo būvio trukmei, bet netinka žmogiškojo asmens būsenai arba jo laisvei. Trukmės atžvilgiu žmogus iš tikro yra baigtinė būtybė: jis buvoja tik tam tikrą, gana aprėžtą laiką kalendoriaus prasme. Bet ar tai reiškia, kad ši laikinė ap-

rėžtybė perskverbia ir žmogaus kaip Aš-būtybės būseną? Juk jei šią būseną, kaip sakėme, sudaro laisvė ir jei žmogus iš tikro buvoja kaip laisvė, tai baigtybės įvedimas į laisvės erdvę paneigia ją pačią, nes „baigtinė laisvė" yra prieštaravimas savyje. Laisvė, turinti ribą, yra nebe laisvė. Laisvė gali būti tik beribė neaprėžtybės arba atvirybės prasme. O jei, vykdydamas laisvę, ir atsidaužiu į kokią nors ribą, tai šioji visados yra mano laisvei tik viršinė kliūtis, anaiptol ne vidinė jos aprėžtis. Tokiu betgi atveju dera *kalbėti apie žmogų ne kaip apie baigtinę*, o tik kaip apie atvirą būtybę, kurią jis pats aprėžia savo laisve, padarydamas ją iš tikro „baigtinę", tačiau savo paties rankomis. Pats savyje žmogus kaip Aš-būtybė jokios ontologinės ribos turėti negali. Ontologiškai jis yra tik atvirybė.

Ir štai ši žmogaus atvirybė liečia taip pat ir jo trukmę laiko sravėjime: žmogus yra atviras ne tik mirčiai; jis yra atviras ir pomirtinei savo buvimo tąsai, nes mirtis nėra loginė būtinybė, kurios priešingybė, būtent nemirtingumas, būtų ontologiškai neįmanoma. Mirtis yra tik buvojimo pasaulyje galas, kuris pats savimi anaiptol nereiškia ontologinio Aš-būtybės grįžimo į nebūtį. Būdamas ontologiškai atviras, žmogus yra atviras ir buvojimui anapus pasaulio, vadinasi, pasaulio peržengimui tiek savo mirtimi, tiek ir savo būtimi. Tai, be abejo, nereiškia, kad šis peržengimas yra būtinybė, vadinasi, kad žmogus kaip Aš-būtybė yra nemirtingas pačia savo prigimties sąranga. Žmogaus atvirybė tik reiškia, kad mirtis nėra logiškai būtina ontologinė žmogaus baigtis arba jo grįžimas į nebūtį. Ji gali būti ir perėjimas į kitokią būseną negu buvimas pasaulyje. Atvira būtybė privalo būti atvira abiem galimybėm: būti ir nebūti.

Egzistencinės filosofijos nenuoseklumas kaip tik ir yra tas, kad jis teregi mirtį, o neregi galimybės nemirtingumui. Pabrėždama laisvę, ši filosofija savaime teigia žmogų kaip atvirybę. Tačiau baigtybės sąvoka ji šią atvirybę temdo bei žaloja todėl, *kad* baigtybę išplečia *anapus* mirties, tarsi mirtis būtų iš tikro nebenugalima ir nebeperžengiama žmogaus buvimo riba, už kurios yra jau tik nebūtis. Laisvė kaip Aš-būtybės būsena tokios interpretacijos negrindžia. Laisvė yra atvirybė mirti kosmologiškai, bet sykiu ir atvirybė nemirti ontologiškai. Štai kodėl nei senesnioji „begalinio žmogaus" (Hegelis), nei naujesnioji „baigtinio žmogaus" samprata neatitinka laisvės

esmės ir neišreiškia žmogiškojo būvio tikrovės. Laisvė nėra nei begalybė, nei baigtybė. Laisvė yra tik atvirybė. Begalybė ji nėra todėl, kad žmogus teikia sau „veidą“, kuris visados yra aprėžtas, vadinasi, baigtinis. Baigtybė ji nėra todėl, kad sau „veido“ teikimas niekad nėra apspręstas iš aukšto bei iš anksto ir niekad nebaigtas laiko tėkmėje. Kitaip tariant, laisvės objektas kaip laisvo veiksmo padarinys irgi lieka laisvas, tai yra atviras galimybei kisti net ligi pat savos priešingybės. Žmogus tuo ir skiriasi nuo gyvulio, kad gyvulys turi ribą, bet jos nepažįsta; žmogus gi pažįsta ribą, bet jos neturi.

II. LAISVĖS VYKDYMAS

Laisvė, kaip galima apspręsti patį save, veda mus į ją kaip į veiksmą, vadinasi, į aktyvųjį žmogiškojo būvio pradą: laisvė buvoja tik vykdoma. Vykdymas yra daugiau nei tik praktinė arba techninė laisvės problemos pusė. Vykdymas priklauso laisvei tokia pat prasme, kokia mąstymas priklauso protui: tai ontologinio pagrindo egzistencinė *regimybė*. Štai kodėl nėra nevykdomos laisvės, kaip nėra nemąstančio proto, nes atsisakyti laisvę vykdyti galima tik laisvu veiksmu, vadinasi, jos vykdymu. Klusnumo apžadas vienuolynuose yra laisvas veiksmas giliausia šio žodžio prasme. Sudėdamas savo laisvę į kito rankas, vienuolis apmeta save taip lygiai, kaip ir tasai, kuris savo laisvę pasilaiko sau pačiam. Kiekvienas žmogaus apmatas arba pavidalas yra laisvės vykdymo pasekmė.

Tačiau vykdymas visados ir visur yra santykis. Jis turi subjektą, kuris veiksmą vykdo, ir objektą, kurį šis veiksmas liečia. Tai esti net ir tuo atveju, kai vykdomoji galia atsigręžta į save pačią. Todėl laisvės nė negalima suprasti, nesvarstant jos kaip santykio. Kaip pats žmogus buvoja santykio būdu, taip ir jo laisvė atskleidžia savo sąrangą tik santykio šviesoje. Atsaji būtybė, svarstoma viena pati savyje be ryšio su kitu, nėra nei laisva, nei nelaisva: ji buvoja anapus laisvės kategorijos. Būtybė pradeda būti laisva ar nelaisva tik tą akimirką, kai sueina santykin su kitu — su daiktu ar asmeniu, su Dievu ar pasauliu. Jei tad teigiame, kad žmogus ne tiek laisvę turi, kiek laisvė yra, tai šis teiginys yra teisingas tik todėl, kad žmogus kaip būtybė yra ne atsietas nuo savo Kūrėjo, o buvoja nepertraukiamame santykyje su juo, būdamas kūrybinio jo veiksmo nuolatinė dabartis. Laisvė yra iš esmės santykinė sąvoka, į kurią reikia atsižvelgti, klau-

siant ne tik kas ji yra savyje, bet ir kaip ji yra vykdoma ryšium su žmogaus būvio bendrininkais.

Laisvėje kaip santykyje slypi ir jos absoliutumo dialektika. Visur lig šiol vadinome laisvę absoliučia galia apspręsti patį save. Ir vis dėlto šis laisvės absoliutumas yra dviprasmis: būti laisve ir vykdyti laisvę yra anaiptol ne tas pat. *Žmogus kaip laisvė yra neaprėžtas, kadangi* „aprėžta laisvė" yra prieštaravimas: kurti žmogų laisvą ir aprėžti laisvę reikštų kurti žmogų nelaisvą ir tuo pačiu ne-žmogų. Nesusipratimas tad yra tvirtinti, esą tikrasis filosofijos uždavinys laisvės atžvilgiu yra „nustatyti *laisvės* ribas" (N. Hartmann). Būdama mano galia, laisvė negali turėti jokios ribos, nes kitaip ji nebūtų mano, kadangi aš pats neturiu ribos. Būdama betgi santykis, laisvė reikalauja būti vykdoma; vykdymas gi reikalauja tam tikros erdvės arba sąlyčio su kitu tos pačios erdvės buvėju. Ir štai šis sąlytis kaip tik ir reliatyvina laisvę, kadangi kitas laisvės santykio narys gali priešintis ir iš tikro priešinasi manajam laisvės ryžtui. Apsispręsdami vienaip ar kitaip, esame laisvi absoliučiai. Tačiau imdamiesi savo apsisprendimą vykdyti, turime paisyti kito *nario, kurio buvojimo erdvė yra kartu ir mūsų erdvė. Ši*toje tad bendroje erdvėje mūsų buvimo bendrininkas ir pastoja kelią mūsajai laisvei. Štai kodėl, kaip teisingai pastebi J. B. Lotzas, „kartu su laisve visados žengia ir laisvinimasis", tai yra rungtynės su visu tuo, kas yra kliuvinys mūsų laisvei. „Žmogus turi nuolatos veržtis iš nelaisvės į laisvę, niekad nepajėgdamas jos galutinai užbaigti"[32]. Laisvės vykdymas yra ne vienkartinis veiksmas, o vyksmas be perstojo. Laisvė turi savo istoriją — ne tik subjektyviai mūsų pačių viduje, bet, kaip netrukus regėsime, ir objektyviai šalia mūsų esančiame pasaulyje.

1. Laisvė ir būtinybė

Pats pirmasis „kitas", kurio erdvėje buvojame, yra pasaulis mus supančios gamtos prasme. Nors egzistencinės filosofijos teiginys, esą mes buvojame nusviesti pasaulin, reiškia daugiau būseną (kaip būname) negu buveinę (kur būname), vis dėlto ištara „buvoti pasaulyje — in der Welt sein" (M. Heidegger) nusako mūsų padėtį visu ryškumu: mes buvojame tarp daiktų, su daiktais, daiktuose; mes esame jiems apspręsti, su jais susieti,

nuo jų priklausomi, taip kad mūsų būvis pasaulyje įgyja net erdvinį pobūdį, kurį M. Heideggeris nusako artumos žodžiu: „Žmoguje slypi esminis polinkis į artumą (auf Nähe)“ [33]. Tačiau šios būsenos mes patys nesame pasirinkę; mes esame į ją pasiųsti arba, heideggeriškai kalbant, „nusviesti“ (geworfen). Todėl mūsų problema yra ne kaip iš šios būklės vaduotis (platonizmas), bet kaip, joje liekant ir buvojant, vykdyti savo laisvę, nes būti pasaulyje ir būti laisvam yra priešingybės, išskiriančios viena kitą.

Juk kas gi yra „pasaulis“? — Giliai, nors ir marksistiškai mąstąs rusų filosofas G. Plechanovas yra pavadinęs pasaulį „tamsia fizinės būtinybės karalyste“ [34] ir tuo išreiškęs tikrąjį pasaulio buvimo būdą: pasaulis būna pagal aklos būtinybės principą. Būtinybė valdo visus gamtos veiksmus, visus jos įvykius, visą jos išsivystymą. Net ir pats žmogus, kiek jis yra gamtos padaras, yra palenktas būtinybei ir buvoja anoje „tamsioje karalystėje“. Gamtos dėsniai, būdami nepriklausomi nuo mūsų sąmonės bei valios, veikia aklai kaip pirmykštės jėgos, nepaisydamos mūsų noro ar ryžto. „Didžiausias būtinybės stebuklas,— reikšmingai pastebi P. Wustas,— yra tas, kad ji nepažįsta jokio Aš ir jokio Tu, o tik bendrosios ir vienintelės pasaulinės valios Tai (das Es)“ [35]. Gamta yra būtinybės ertmė, ir šioje ertmėje tenka mums buvoti — mums kaip laisvė esančioms ir laisvę vykdančioms būtybėms. Betgi būtinybė yra laisvės priešingybė: kas veikia būtinai, tas savaime veikia nelaisvai. Kaip tad galime vykdyti laisvę tokioje erdvėje, kuri yra apspręsta nelaisvės? Kokia prasmė yra kalbėti apie žmogaus laisvę ryšium su gamta kaip būtinybės ertme?

Paprastai manoma, kad laisvė išskirianti būtinybę: žmogus esąs laisvas tik nugalėjęs būtinybę. Laisvė esanti „lūžis su gamta“ (P. Wüst). Bet kaip tai yra įmanoma? Juk gamtos jėgų, veikiančių pagal būtinybės principą, žmogus negali nei panaikinti, nei pakeisti. Kaip tad galima kalbėti apie būtinybės pergalę, kad įvyktų laisvė? K. Marxo teiginys, esą „tikroji laisvės karalystė gali pražysti tik ant būtinybės karalystės kaip ant savo pagrindo“ [36], atrodo esąs grynai retorinis posakis. Antra vertus, žmogus „pasaulio“ gamtos prasme nė palikti negali: palikti „pasaulį“ reikštų mirti. Gamta yra pati pirmučiausia ir pati apimliausia žmogaus aplinka. Jei tad joje veikia būtinybė kaip vyraująs principas, tai atrodo,

kad buvodamas pasaulyje žmogus negalįs nė svajoti apie savo laisvės vykdymą. Aklu savo dėsningumu būtinybė sunaikinanti bet kokį mūsų laisvės ryžtą. Bet ir vėl: argi kultūros — mokslo ir technikos — pažanga nėra nuolatinis žmogaus laisvėjimas? Ar civilizuotas mūsų meto žmogus nėra laisvesnis negu pirminis medžiotojas ar augmenų rinkikas? Niekas negali neigti, kad gamta yra valdoma būtinybės, bet taip pat niekas negali neigti, kad žmogus istorijos eigoje nuolatos laisvinasi iš šios gamtinės būtinybės. Kur tad rasti išeitį iš tokios gana keblios dvijulės?

Hegelis šią išeitį regėjo būtinybės pažinime, todėl apibrėžė laisvę kaip pažintą būtinybę. Absoliutinės dvasios sąmonėjimas, pasak Hegelio, esąs kartu ir jos laisvėjimas, o kadangi absoliutinė dvasia savimonę pasiekianti tik žmoguje, todėl tik žmoguje įvykstanti ir laisvė. Nuosekliai tad laisvas žmogaus noras esąs ne kas kita, kaip absoliutinės dvasios noro atitikmuo. Gi absoliutinės dvasios noras esąs jos prigimties būtinybė. Absoliutinė laisvė ir absoliutinė būtinybė esančios vienas ir tas pats dalykas. Išvada: žmogus elgiąsis laisvai tada, kai suvokiąs šią būtinybę ir veikiąs pagal jos reikalavimus. Laisvė tad ir esanti pažinta būtinybė. Esame nelaisvi tol, kol būtinybė glūdi anapus mūsų sąmonės šviesos, vadinasi, kol ji yra akla. Prašvitusi gi mūsų sąmonėje, ji virstanti laisve.

Yra aišku, kad hegeliškoji laisvės samprata yra perdėm platoniška, būtent: paklusti tam, kas savo idealu yra teisinga, kaip tai Platonas yra dėstęs savo rašte „Politeia“ (plg. 500c—501a; 514a—518d; olos parabolė). Esminių šios sampratos bruožų randame ir krikščioniškojoje etikoje, kurioje platoniškasis idealas yra pakeičiamas Dievo valia ar Dievo įstatymu: jam paklusti reiškia būti laisvam; jam priešintis reiškia pasivergti nepastebint, kad ir paklusti, ir pasivergti galima tik jau esant laisvam. Tas pat girdėti ir Kanto kategoriniame imperatyve, kuris reikalaująs elgtis taip, jog mano elgesys galėtų tapti bendru žmonijos įstatymu, kadangi tik toks elgesys esąs doriškai pateisinamas ir todėl laisvas. Visose šiose sampratose asmeninis apsisprendimas yra palenkiamas bendriniam įstatymui, o tuo pačiu ir būtinybei — ontologinei (Hegelis) ar etinei (Krikščionybė, Kantas); visur čia laisvė yra bendrinio dėsnio vykdymas asmens būvyje. Asmuo kaip laisvės subjektas čia niekur neišeina aikštėn;

jis čia niekur neparodo turįs aną absoliučią galią apspręsti patį save.

— Svarbiausia betgi šiose sampratose yra tai, kad jos nė iš tolo nenušviečia laisvės santykio su gamta kaip būtinybės ertme. Galima sutikti su Hegeliu, kad gamta, būdama dialektinė dvasios priešingybė, neturi pažįstančiosios sąmonės, todėl yra akla ir tuo pačiu nelaisva. Tačiau ką *gi teikia žmogui jo paties sąmonė, susidūrus* su gamtine būtinybe? Kokią reikšmę turi mano laisvei, sakysime, traukos dėsnio pažinimas? Ir kaip aš galiu vykdyti savo laisvę, patekęs į šio dėsnio veiklos sritį? Būtinybės pažinimo reikšmę laisvei mėgina nušviesti P. Wustas būdingu pavyzdžiu. Kalbėdamas apie gamtos ir dvasios skirtumą, jis klausia: „Ar gamta yra laisva? Ar akmuo, krisdamas žemėn, yra laisvas?" Ir čia pat jis hegeliškai atsako: „Jis būtų laisvas, jei žinotų, kad krinta. Tačiau jis krinta pagal (traukos) dėsnį, šio dėsnio nepažindamas ir todėl jam aklai paklusdamas"[37]. Bet ar iš tikro akmuo būtų laisvas, jei suvoktų savo kritimą ir jo būtinybę? Atsakymą teikia kitas lygiagretus pavyzdys, būtent lakūnas, kuris iššoko iš lėktuvo, kurio parašiutas tačiau neišsiskleidė. Akmuo ir lakūnas krinta pagal tą patį traukos dėsnį. Objektyvi būtinybė jiems abiem yra ta pati. Skirtumas tik tas, kad akmuo šios būtinybės nepažįsta ir net nežino, kad krinta. Lakūnas *gi žino*, kad krinta, kodėl krinta ir kuo jo kritimas baigsis. Tačiau jei *šis žinojimas padarytų lakūną laisvą*, tuomet laisvė reikštų ne ką kita, kaip susitaikymą su savo likimu ir todėl grynai pasyvų būtinybės prisiėmimą. Tuomet tartume, kad lakūnas „laisvai užsimušė". Tuomet laisvė būtų ne būtinybės pažinimas, o tik būtinybės iškentimas, kaip kad iškenčiame šaltį ar karštį, patekę į kokią nors keblią padėtį kelionėje; iškenčiame todėl, kad negalime — bent tuo tarpu — griebtis nieko, kas šią būklę pakeistų, kaip krintantis lakūnas negali pakeisti savo būklės.

Bet kaip tik šis pasyvus būtinybės prisiėmimas bei iškentimas nė neatsako į mūsų klausimą, kokiu būdu žmogus tampa laisvas būtinybės ertmėje, nes susitaikyti su būtinybe dar anaiptol nereiškia vykdyti savo laisvės, kadangi būklėje be išeities būtinybė valdo mus, o ne mes būtinybę. Tokioje būklėje būtinybės prisiėmimas ar jos atmetimas yra tik etiškai psichologinis veiksmas, realios mūsų būklės nekeičiąs ir mūsų laisvės nė kiek neapreiškiąs. *Ar be parašiuto krintantis lakūnas* turės savos padėties

sąmonę, ar bus sąmonės iš viso netekęs, jo kritimo galas visados bus tas pats. Iššokęs iš lėktuvo lakūnas yra laisvas ne tada, kai žino, kad jis krinta, ir su savo padėtimi susitaiko, bet tada, kai jo parašiutas išsiskleidžia, nes tik išsiskleidęs parašiutas įvykdo tai, ko lakūnas nori. Juk kas gi yra parašiutas? Tai dviejų gamtos jėgų — žemės traukos ir oro atsparos — objektyvuotas priešpastatymas. Be žemės traukos lakūnas nusileisti iš viso negalėtų. Be oro atsparos jis leisdamasis užsimuštų. Tik tada, kai žmogus taip sujungia šias dvi gamtos jėgas, jog oro atspara apvaldo žemės trauką pagal mūsų pačių pageidavimą, lakūnas gali ramiai šokti iš lėktuvo ir leistis žemyn. Tik tada jis traukos būtinybės atžvilgiu yra laisvas. Be abejo, ši laisvė reikalauja abiejų jėgų pažinimo. Tačiau jų pažinimas yra ne pasyvus būtinybės prisiėmimas, o aktyvus jos pertvarkymas. Žmogus būtinybės nepanaikina jokiu atveju: lakūnui leidžiantis, žemės trauka veikia kaip veikusi, ir tik šis veikimas įgalina lakūną leistis. Tačiau parašiutas padaro traukos veikimą tokį, kokio reikalauja žmogaus noras, būtent: nusileidžiant neužsimušti ir nesusižeisti. Tai reiškia: ne subjektyvus būtinybės pažinimas padaro žmogų laisvą gamtos atžvilgiu, bet pažinimo vedamas veikimas, pertvarkant būtinybę pagal žmogaus valią. Kelias į laisvę gamtiniame pasaulyje eina per šio pasaulio apvaldymą žmogiškąja veikla.

Tačiau čia pat reikia pabrėžti, kad būtinybė kaip tik ir sudaro pagrindą laisvei pasaulyje vykdyti. Minėtasis G. Plechanovas pastebi, jog „laisvė be būtinybės yra negalima“ [38]. Pirmu žvilgiu šis jo teiginys atrodo gana keistas. Juk argi laisvė nėra būtinybės pergalė ir net lūžis su ja? Tačiau Plechanovas grindžia savo teiginį tam tikru silogizmu, kuris iš tikro atitinka mūsų laisvę kaip santykį su gamtiniu pasauliu. Štai ano silogizmo dalys. — 1. Laisvė reikalauja, kad mūsų veiklos padariniai būtų tikri. Kol nėra tikrumo, tol nėra nė laisvės. Laisvai vairuoti automobilį galime tik tada, kai esame tikri, jog vairas veiks taip, kaip mes jį suksime. Jei vairo veikimas būtų netikras, mes automobilyje būtume nelaisvi. — 2. Daikto veikimu esame tikri tada, kai jo veiklos padarinius iš anksto numatome. Numatymas arba pažinimas priklauso laisvės sąrangai, nes kol nežinome, kaip daiktas veikia, tol jo atžvilgiu negalime savo laisvės reikšti. — 3. Numatyti daikto veiklos padarinius galima tik tada, kai daiktas veikia būtinai. Jei daikto veikimas būtų laisvas ar tik

atsitiktinis, mes nežinotume, ar laukiamas padarinys iš tikro įvyks, gi šis nežinojimas sunaikintų mūsų laisvę. Jei sėsdami automobilin nežinotume, kad sukant vairą dešinėn ir pats automobilis suksis dešinėn, o ne kairėn, į tokį padargą iš viso nesėstume [39]. Trumpai tariant, gamtos veikimo padarinių tikrumas yra laisvės prielaida, padarinių numatymas yra tikrumo prielaida, gamtos veikimo būtinybė yra numatymo prielaida. Šitaip tad susiklosto sąsaja tarp laisvės ir būtinybės pasaulyje. Laisvė pasaulyje gali būti vykdoma tik remiantis jame veikiančia būtinybe. Laisvi galime būti tik tokiame pasaulyje, kuris pats nėra laisvas. Laisvė būtinybės anaiptol neneigia; priešingai, ji jos reikalauja ir ja remiasi. Tuo būdu ant būtinybės pagrindo ir auga „laisvės karalystė" (K. Marx). Žmogus apvaldo gamtą tuo, kad jis teikia būtinybei naują linkmę ir diegia jai naują prasmę. O tai jis pajėgia tik pažinęs būtinybės dėsnius. Pažinta būtinybė yra laisvės prielaida, o pertvarkyta būtinybė yra laisvės tikrovė.

Šią žmogaus pertvarkytą ir įprasmintą būtinybę mes vadiname kultūra. Kaip pats žmogus, neturėdamas vienos kurios skirtinos aplinkos — tokią aplinką turi tik gyvulys — yra atviras visam pasauliui, taip ir jo veikla liečia visą gamtą tiek į plotį, tiek į gylį. Žmogus pertvarko bei įprasmina būtinybę visur, kur tik su ja susiduria. O jis susiduria su ja kiekviename žingsnyje, taip kad kultūra arba pertvarkyta būtinybė tampa tikrąja žmogaus būvio aplinka. Kultūra apima visą žmogaus buvojimo erdvę, pamažu plėsdama ją vis tolyn ir gilyn. Žmogus skverbiasi ne tik į kosminę erdvę, bet ir į pačią medžiagos sanklodą. Tuo būdu kultūros kūrimas virsta vyksmu laike arba istorija. Būtinybės apvaldymas nėra atskiras, čia pat baigiąsis veiksmas, bet istorinis vyksmas, einąs iš vienos kartos į kitą, perteikdamas pasiektus laimėjimus kaip bendrąjį žmonijos paveldėjimą.

Nuosekliai tad ir laisvės vykdymas pasaulyje virsta nepertraukiamu vyksmu. Žmonijos istorija yra jos laisvės istorija; istorija kovos su gamta, palenkiant šiosios būtinybę žmogaus valiai. Pasaulis kaip laisvės santykio narys niekad nepasitraukia iš žmogaus būvio erdvės, tačiau jis nusilenkia žmogui tuo būdu, jog pradeda veikti taip, kaip žmogus nori. Ir juo plačiau bei giliau žmogus pažįsta pasaulio būtinybę, juo sėkmingiau jis ją pertvarko bei įprasmina, juo laisvesnis darosi ir jis pats. Kultūroje yra suderinamos pačios didžiosios priešingybės,

būtent: laisvė ir būtinybė; suderinamos todėl, kad čia būtinybė neša laisvę, teikdama jai tikrovinę atramą ir ją apčiuopiamai vykdydama; kad čia laisvė pertvarko būtinybę, teikdama jai naują linkmę ir prasmę. Kultūroje būtinybė liaujasi buvusi akla: ji praregi žmogaus žvilgiu, kadangi įgyja savo veiklai tikslą. Kultūroje laisvė nustoja buvusi atsaji, įgydama regimą bei konkretų pavidalą kasdienos apraiškose. Be kultūros pasaulio būtinybė liktų *betikslė ir beprasmė, o laisvė būtų tik galia apsispręsti* be konkretaus apsisprendimo. Tik kultūroje būtinybė įgyja prasmę, o laisvė — regimą pavidalą.

Ir čia staiga mums paaiškėja, kodėl laisvė yra religinės kategorijos rango. Laisvė yra susijusi su religija ne tik savo esme kaip pagrindas žmogui būti Dievo Tu, bet ir savo vykdymu kaip Dievo veiklos plėtimas pasaulyje. Juk pasaulis kaip būtinybės ertmė įgyja prasmę bei tikslą tik laisvės ertmėje arba kultūroje. Kultūros nepaliestas jis buvoja aklos būtinybės būdu ir todėl nesiekia jokio tikslo ir nevykdo jokios prasmės, nes sąvokos „būtinybė“ ir „tikslas“ yra prieštaraujančios: kas veikia būtinai, veikia be tikslo, o tuo pačiu ir be prasmės. Visi gamtos veiksmai, *nors jie būtų ir nuostabiai dėsningi*, patys savyje yra betiksliai ir beprasmiai. Ne vieno mąstytojo, ypač krikščioniškajame istorijos tarpsnyje, suręsta gamtos teleologija (arba tikslingumas) yra ydinga todėl, kad gamtai priskiriamas tikslas niekad nėra jos pasiekiamas. Žlugimas, viešpataująs ne tik gyvybės, bet ir medžiagos srityje, paverčia bet kokią teleologiją arba beprasmiu ratu (indų ir graikų mąstyme), kur viskas kartojasi be galo ir tuo pačiu be tikslo, arba visuotiniu sudužimu (krikščionių mąstyme), kur niekais virsta bet koks siektasis tikslas ir bet kokia teiktoji prasmė: eschatologija yra teleologijos priešininkė pačia savo sąvoka, kadangi čia „galas“ (eschaton) ateina ne iš pasaulio vidaus kaip pasiektas tikslas, o iš viršaus kaip Dievo Teisėjo įsikišimas į pasaulio eigą ir šios eigos nutraukimas. Tad atsietas nuo žmogaus — nuo jo laisvės ir nuo jo kultūros — pasaulis lieka uždaras savo dėsningume; jis tegali būti moksliškai tiriamas, bet ne filosofiškai mąstomas. Būtinybė savyje nėra filosofijos objektas, nes ji nesiduoda interpretuojama; būtinybė gali būti tik tiriama. Tačiau tai nėra nei filosofijos uždavinys, nei jos galimybė. Čia glūdi priežastis, kodėl anksčiau taip labai mėgta „kosmologija“ kaip filosofinė disciplina šiandien

yra netekusi bet kokio dėmesio. Pasaulis be žmogaus tegali būti grynai mokslo objektas.

Tačiau laisvės sąsaja su būtinybe įgyja religijos filosofijos šviesoje ypatingą reikšmę. Ši sąsaja atskleidžia, kad žmogus kaip Dievo kūrinys negali būti mąstomas be pasaulio, o pasaulis — be žmogaus; kad tarp žmogaus ir pasaulio esama vidinio atitikmens, kilusio iš paties dieviškojo *kūrimo, nes Dievo kūrinys yra ne tik žmogus kaip* Aš-būtybė, bet ir pasaulis kaip šios būtybės buvojimo erdvė. Mąstomi atsietai, šie kūriniai tiek persiskiria, jog abu tampa beprasmiai. Pasaulis, valdomas būtinybės, darosi betikslis, kadangi būtinybė yra akla. Žmogus, mąstomas be pasaulio, darosi bejėgis, kadangi neturi objekto savai laisvei įkūnyti. Be pasaulio anoji absoliučiai sava galia arba ryžtas teikti sau pačiam pavidalą lieka gryna valia, niekur neįsikūnijanti, net nė pačiame žmoguje, kadangi žmogus yra kultūros reikalingas ir sau pačiam formuoti. Mąstomas be pasaulio, žmogus yra tik platoniškoji idėja, net neturinti asmens pobūdžio ir todėl neteikianti mūsajam būviui jokios šviesos. G. Marcelis pastebi, kad „mąstyti dvasią reiškia mąstyti laisvę; norėti būti dvasia reiškia norėti būti bei reikštis laisve“, tačiau čia pat jis priduria, jog tai yra įmanoma „tik ryšium su pasauliu, kuriame viskas galima išaiškinti (explicable), kadangi čia viskas yra priežastinga (causé); šia tad prasme laisvė absoliučiai ir siejasi (implique) su būtinybe“ [40]. Todėl tik tada, kai žmogų „apgyvendiname“ pasaulyje, vadinasi, kai jo laisvę sujungiame su pasaulio būtinybe, pasaulis pergali beprasmę rato būseną, įgydamas jam žmogaus teikiamą linkmę, o pats žmogus randa pagrindą savos laisvės regimybei, kad ji neliktų tik idealinis ryžtas. Žmogus kaip pasaulio įprasmintojas ir pasaulis kaip įprasminimo erdvė — štai toji jungtis, kuri šiuos Dievo kūrinius suveda neperskiriamon vienybėn, taip kad iš tikro reiktų kalbėti tik apie dvi vieno ir to paties kūrinio papildomąsias puses.

Tai rodo, kad žmogus ir pasaulis yra apspręsti vienas kitam. Žmogaus būvis pasaulyje nėra jo dvasios kalėjimas, kaip jį mėgino interpretuoti Platonas; jis nėra nė buvojimas „ašarų slėnyje“, kaip jį interpretuoja platonizmo, o iš dalies ir manicheizmo vis dar nepamiršusi krikščioniškoji asketika. Žmogaus būvis pasaulyje yra pasiuntinybė, kad savais kūriniais arba kultūra jis vykdytų savo laisvę, o tuo pačiu kurtų ir savo paties „veidą“,

tapdamas pasaulio tikslu bei prasme. Kurti kultūrą reiškia daugiau negu tik išsilaikyti, kad stipresnieji gyvūnai žmogaus nesunaikintų. Kurti kultūrą reiškia skleisti savo paties būvį kaip laisvę būtinybės erdvėje, tuo keliant ją į naują jos pačios buvojimo plotmę. Būtinybė, slypinti kultūros kūriniuose, yra nebe akla ir tuo būdu nebe beprasmė. O kas turi prasmę, tas turi ir vertę. Kurti kultūrą galų gale reiškia kelti pasaulį iš grynos būtybės į vertybės matmenį.

Jei betgi laisvė yra pagrindas žmogaus santykio su Dievu arba religijos, tai skleisti laisvę kuriant kultūrą reiškia tuo pačiu skleisti ir šį santykį. Kultūros kūrimas savo esme yra religinis. Kultūriniu kūriniu žmogus vykdo savo būvį kaip laisvę ir tuo atsako į Dievo meilę, įkūnytą jo būtybėje. Galimas daiktas, kad dažnas kultūros kūrėjas religinio savos kūrybos pobūdžio nesuvokia, kaip visuomenė ilgus amžius nesuvokė nelygstamos asmens vertės bei nepažeidžiamų jo teisių. Kaip ilgus amžius buvo pardavinėjamų žmonių, taip vis dar tebėra „pardavinėjamų" kultūros kūrinių, vadinasi, psichologiškai grynai profaninės kultūros. Žmogus gali profaniškai suvokti tiek patį save, tiek savo veiklą, tačiau šis profaninis žvilgis visados yra tik paviršutiniškas ir todėl apgaulus. Kas įstengia prasiskverbti pro profaniškumo ir pragmatiškumo priedangą, tas paregi tikrąjį kultūrinės kūrybos pagrindą visa jo religine gelme. Užtat religijos filosofija ir mėgina praskleisti aną priedangą bei kelti sąmonės švieson būtinybės santykį su laisve kaip žmogaus būseną pasaulyje pasiuntinybės prasme. Būdamas Dievo Tu, žmogus yra juo ne tik savo dvasios „vienutėje" (misticizmas), bet ir regimojoje savo buvojimo erdvėje arba pasaulyje. Pertvarkydamas šią erdvę pagal savo laisvę, žmogus teikia jai prasmę ir tuo apsireiškia pasauliui kaip Dievo Tu, nešąs meilę į aklą būtinybę, nes prasmė yra meilės apraiška. Kur nėra prasmės, ten nėra nė meilės (pvz., gamtoje); ir atvirkščiai: mylėti reiškia įprasminti. Religijos filosofija tad ir interpretuoja kultūrą kaip apraišką žmogaus meilės Dievui arba, tiksliau kalbant, kaip Dievo meilės perkėlą į gamtinės būtinybės erdvę. Sava kūryba žmogus pratęsia dieviškąjį kūrimą kaip meilės veiksmą ir tuo būdu pasaulį atbaigia, susiedamas jį su savimi kaip Dievo Tu.

Savo metu prel. Adomas Jakštas-Dambrauskas mėgdavo savo raštuose cituoti Jurgio Baltrušaičio dvieilį:

Dievo pasaulis dar nesukurtas,
Dievo šventykla dar nebaigta,

kuriuo poetas kaip tik ir nurodo į žmogaus dalyvavimą dieviškojoje kūryboje. Iš tikro, jei pasaulis nėra grynas būsmas (esse), kaip jį norėjo suprasti Parmenidas, o greičiau nuolatinis tapsmas (fieri), kaip jį aiškino Heraklitas, tai šis tapsmas turi turėti atbaigą; kitaip jis būtų betikslis ir beprasmis, nes tapti be galo reiškia tapti be prasmės. Ir jeigu krikščioniškoji religija, vaizdingai kalbėdama skelbia, esą ši pasaulinio tapsmo užbaiga būsianti „Dievo palapinė" (gr. hē skēnē, lot. tabernaculum) (plg. *Apr 21, 3*), tai žmogus kaip tik ir yra pašauktas bei pasiųstas šiai palapinei tiesti sava kūryba. Poetas yra teisus kalbėdamas apie dar nebaigtą kurti Dievo pasaulį ir apie dar nebaigtą statyti Dievo šventyklą arba aną eschatologinę palapinę. Tad žmogus kaip kultūros kūrėjas ir įsijungia į atbaigiamąjį kosmo vyksmą, o jo kūriniai įgyja eschatologinę reikšmę. Vykdyti savo laisvę pasaulyje reiškia eidinti jį anos dieviškosios palapinės linkui.

2. *Laisvė kaip žmogaus kenozė*

Buvoti pasaulyje reiškia turėti santykių ne tik su šalia mūsų esančia gamta, bet ir su žmonėmis — tokiais pat kaip ir mes. Buvoti pasaulyje reiškia buvoti drauge. Egzistencinė filosofija nusako šį buvojimą formule: „Žmogus yra esmiškai bendrabūvis — Dasein ist wesenhaft Mitsein"[41]. Tai nėra, pasak M. Heideggerio, tik paprasta nuoroda, kad aš buvoju ne vienas; tai egzistencialiai ontologinė sąvoka kaip kiekvieno žmogaus apsprendimas: mano būvis yra tik tiek manasis, kiek jis yra atsiskleidęs (begegnend) kitam. Tai ypač ryšku vienatvės atveju, nes vienatvė anaiptol nėra tik paprasta kito žmogaus stoka. Vienatvė yra neigiamasis bendrabūvio ženklas. Žmogus nesijaustų vienišas, jei nebūtų apspręstas buvoti drauge. Šis apsprendimas padaro žmogų kitam atvirą, ir vienatvė atsiranda tada, kai žmogaus atvirumas kitam nėra šio „kito" užsklendžiamas. Vienišai buvoti gali žmogus ir minioje (ypač minioje!). Ir atvirkščiai, žmogus gali nebūti vienišas net ir likęs vienas, jei tik yra pasiryžęs atsiverti tam, kuris patenka į jo būvio akiratį.

Visa tai skamba gana aristoteliškai ir net scholastiškai. Juk ir Aristotelis vadino žmogų „iš prigimties po-

litiniu gyvūnu — zoon politikon", kurio sanklodoje glūdįs polinkis bendruomenėn, todėl kuriąs valstybę bei šeimą. Tą patį kartoja ir Tomas Akvinietis, žvelgdamas į žmogų kaip į „socialinę būtybę — ens sociale" ir todėl „bendrąjį gėrį — bonum commune" laikydamas aukštesniu už asmeninį gėrį. *Ir vis dėlto šios panašybės yra tik paviršutiniškos.* Egzistencinės filosofijos „buvimas drauge" (Mitsein) ir aristoteliškai scholastinis žmogaus visuomeniškumas skiriasi tuo, kad pastarasis yra interpretuojamas kaip žmogiškojo būvio išsiskleidimas ir tuo pačiu kaip vertybė, o pirmasis — kaip grėsmė ir net nuosmukis. Aristoteliui ir Tomui Akviniečiui valstybė yra aukščiausia sambūvio lytis, skirta ne tiek kasdienai aprūpinti, kiek laimingam bei gražiam (eudaimonos kai kalos) gyvenimui kurti. M. Heideggeriui gi buvimas drauge esąs pavojus nusmukti į bevardę būseną, kurios nešėjas yra nebe asmuo, o neasmeninė minia (man), savo vidutiniškumu mus slegianti bei lėkštinanti. Tai, kas Aristoteliui ir Tomui Akviniečiui atrodė esąs pagrindas žmogui kilnėti, Heideggeriui atrodo esąs žmogaus prievartavimas (Botmässigheit), atimant jam jo paties būseną ir teikiant jam būseną tų, su kuriais jis buvoja drauge. Tuo būdu sambūvis virsta mūsų būvio galimybių sulyginimu (Einebnung), kur visa darosi plokščia bei lėkšta. Užuot vykdęs palaimą (eudaimonia), kaip to norėjo Aristotelis, buvimas drauge pasirodo esąs tiesioginė palaimos grėsmė. Jis padaro, kad „kiekvienas yra vis kitas ir nė vienas ne jis pats"[42]. Nuosekliai tad ir laisvės kliuvinys yra ne tik gamtos būtinybė, bet ir mūsų būvio bendrininkas. Patekę į jo buvojimo ertmę, mes tampame taip lygiai nelaisvi, kaip ir patekę į būtinybės ertmę. O kadangi egzistencinė filosofija, kaip sakyta, laisvę ypatingai pabrėžia, tad ji ir interpretuoja buvimą drauge ne tik kaip ontologinį apsprendimą, kurio nė vienas nusikratyti negali, bet sykiu ir kaip grėsmę prarasti patį save.

Kaip tad gali žmogus vykdyti savo laisvę, buvodamas drauge su kitais? Gamtos atžvilgiu laisvė, kaip sakėme, yra vykdoma pertvarkant būtinybės dėsnius pagal žmogaus norą. Tai galima todėl, kad gamtoje laisvės nėra ir kad pertvarkyta būtinybė veikia taip pat būtinai bei dėsningai. Žmogaus betgi atžvilgiu manos laisvės vykdymas susiduria su kito, tokio pat žmogaus, laisve. Buvodamas drauge ir vykdydamas savo laisvę, paliečiu nebe aklą būtinybę, o sąmoningą bei regią kito laisvę: abu buvo-

jame toje pačioje ertmėje ir abu vykdome tą pačią *laisvę*. Būti drauge reiškia ir laisvę vykdyti drauge. Tačiau kaip tai įmanoma? Juk mano laisvė yra man sava, kaip ir kito laisvė yra jam sava. Kokiu tad būdu galėtų šios dvi laisvės taip sutarti, jog jų vykdymas eitų vis ta pačia linkme? Laisvė juk yra tik todėl laisvė, kad sprendžiu aš pats ir kad todėl *galiu spręsti priešingai* nei mano būvio bendrininkas. Kaipgi tad būtų galima vykdyti dvi priešingai krypstančias laisves toje pačioje ertmėje? Laisvės sankirtis darosi neišvengiamas. Antra vertus, kiekvienas sankirtis yra galimybė *pralaimėti*. Jei tad sambūvio ertmėje vykdoma mano laisvė susikerta su kito laisve, tai viena katra turi likti — daugiau ar mažiau — neįvykdyta. Pralaimėjęs gi sankirtį su kito laisve, aš pralaimiu tuo pačiu ir savą būseną, prisiimdamas svetimą ir todėl nustodamas buvoti kaip aš pats. Štai kodėl buvimas drauge yra grėsmė. Kaip tada išvengti šios grėsmės?

Į tai galima atsakyti trejopai. Pats pirmasis atsakymas yra ir pats paprasčiausias. Jei aš pats ir mano būvio bendrininkas negalime savo laisvių vykdyti toje pačioje ertmėje, tai reikia mums persiskirti pasitraukiant vienam nuo kito ir vykdant savo laisves taip, jog jos buvotų ne kartu viena su kita, bet šalia viena kitos. Ryškus šitokio atsakymo pavyzdys yra santykiai tarp Abraomo ir jo brolio Loto. Savo klajonėse po dykumas abu broliai tapo turtingi galvijais tiek, jog „kraštas nebegalėjo jų sutalpinti; jų nuosavybė buvo per didelė, kad jie galėtų gyventi kartu" *(Pr 13, 6)*. Nuolatiniai kivirčai kildavo tarp Abraomo ir Loto ar tarp jų bandų ganovų. Tad kartą Abraomas ir tarė Lotui: „Baikiva ginčus tarp manęs ir tavęs, tarp mano ganovų ir tavo. Juk mudu esava broliai! Argi netyso tau prieš akis visas kraštas? Skirkis su manim! Jei tu eisi kairėn, aš eisiu dešinėn; jei tu norėsi dešinėn, tai aš eisiu kairėn" *(Pr 13, 8—9)*. Ir broliai persiskyrė kurdami kiekvienas savos laisvės karalystę, nebesusisiekiančią su kito laisvės karalyste.

Vis dėlto šis sprendimas yra gana primityvus. Jis galimas tik paprastučių sąlygų atveju; jis liečia tik erdvinius santykius ir tik labai paviršutinišką buvimą drauge. Dažnų dažniausiai žmogui kaip tik netyso „visas kraštas" prieš akis. Dažnų dažniausiai žmogus negali rinktis nei dešinės, nei kairės, o yra paties būvio verčiamas likti „vietoje". Tai liečia ypač tokias sambūvio lytis, kaip

šeima, darbas, profesija, religija, kuriose vienas žmogus *yra tiek ankštai suaugęs su kitu, jog skirtis jam nėra* joks sprendimas. Dažniausiai žmonės yra priversti buvoti drauge ir sykiu būti „užkeikti“ ar „palaiminti“ laisvei. Svarbiausia betgi, kad šio sprendimo pagrinduose slypi abejingumas kito būviui pagal principą: „Argi aš esu savo brolio sargas?“ *(Pr 4, 9)*. Sklaidydamas „nuodėmę mirčiai“, S. Kierkegaard'as randa nuodėmingoje būklėje neviltį, o šioje — užsisklendimą: tai esą „tarsi *rūpestingai uždarytos durys“, už kurių „sėdi žmogaus* Pats ir sergi patį save“ (p. 62); tai „betarpiškumo priešingybė“ (p. 63) arba nuotolis nuo kito, su kuriuo žmogus, tiesa, buvoja, su kuriuo jis tačiau nesidalija savo būviu: „jis niekam nesipasakoja ir net nejaučia noro pasakotis“; atvirkščiai, „jis dažnai trokšta būti vienišas, ir tai yra jam net gyvenimo būtinybė“ [43]. Kitaip sakant, nuodėmingoje būklėje žmogus nėra ir nenori būti savo brolio sargas. *Kas yra ši nuodėminga būklė ir kodėl joje atsidūręs* žmogus suardo savo sambūvį su kitu, yra klausimas, vertas plačiau panagrinėti. Čia tik kreipiame dėmesį į tai, kad skirtis, vykdant laisvę toje pačioje ertmėje, yra kaltės pasekmė ir kad kaltė užsklendžia žmogų jame pačiame, nutolindama jį nuo jo būvio bendrininko „už tūkstančio mylių“, kaip F. Dostojevskis sakydina Raskolnikovą, nužudžiusį senutę palūkininkę. Kaltės atveju *mano būvio bendrininkas nustoja man* iš viso buvojęs, todėl aš ir einu nuo jo dešinėn ar kairėn — net ir pati kryptis man yra šiuo atveju abejinga. Kaltė turi savo antropologiją, kurios pagrinde slypi vienišybė: buvoju tik aš vienas — solus ipse, rūpinuosi tik savimi.

Antrasis atsakymas yra istorinė patirtis, tebetrunkanti ir mūsų dienomis, būtent: versti buvojimo ertmės bendrininką, kad jis vykdytų tik mano laisvę, atsisakydamas savosios. Tai išvada, plaukianti iš asmens kaip Aš—Aš pergyvenimo bei sampratos. Jei asmuo suvokia save tik kaip Aš ir žiūri į kitą tik kaip į objektą, nors formaliai ir vadintų jį „subjektu“ (žodis „subjektas“ gali būti ir keiksmažodis!), tai jis ir stengiasi jį apvaldyti kaip objektą. Žmogus ir jo laisvė čia virsta gamtinės aplinkos dalimi, ana J. P. Sartre'o minima „pievele“ (plg. RF I, 157—181), kurią galima ir šienauti, ir trypti. O kadangi kiekviena gamtos dalis priešinasi mano laisvei, tai aš ir kovoju su ja, ją nugaliu ir palenkiu savai valiai. Aš—Aš santykio atveju žmogaus nusiteikimas gamtinės būtinybės

atžvilgiu esti perkeliamas į nusiteikimą žmogiškosios laisvės atžvilgiu. Vienas žmogus čia jaučiasi esąs „aukštesnis“ už kitą. F. Dostojevskis vadina tokį žmogų galinčiumi (vlastelin), kuris mindžioja kitus, aukodamas kartais net tūkstančius ar milijonus savai galiai reikšti[44].

Galios sąmonė gali kilti iš įvairių šaltinių: aukštos kilmės, visuomeninių pareigų, asmeninių gabumų, turto, garso ir t. t. Visiems šitiems šaltiniams betgi yra bendra tai, kad jų maitinamas žmogus gyvena principu: „Nesu toks, kaip kiti“ (plg. *Lk 18, 11)*, suprantant „nesu“ ne nusižeminimo, o didžiavimosi ir net gyrimosi prasme, kaip tai ir darė fariziejus šventykloje. Tai nuotaika, esą manasis Aš buvojąs aukščiau už kitus, todėl turįs galios ar bent teisės plėsti savo laisvę kito laisvės sąskaita. Galinčius anaiptol netrokšta būti vienas. Priešingai, jis trokšta būti apsuptas minios, kuri privalo jam nusilenkti, jo *klausyti, jam tarnauti, jo įsakymus ar idėjas vykdyti.* Galinčiaus Ego žėri tik minioje. Ir šis žėrėjimas kuria istorinius rangus visuomenėje: aristokratiją, buržuaziją, inteligentiją, darbininkiją, galop vergiją. Pagal tai susiklosto ir laisvės skalė: pats aukščiausiasis (valdovas) esąs neaprėžtai laisvas, pats žemiausias (vergas) esąs neaprėžtai pajungtas kaip grynas objektas, perkamas bei parduodamas. Niekur vieno Aš nusistatymas kito Aš kaip objekto atžvilgiu neišeina taip ryškiai aikštėn, kaip galinčiaus antropologijoje. Galinčius esąs laisvas todėl, kad turįs galios versti kitus savos laisvės tarnybai.

Pagrindinė tokio sprendimo yda yra ta, kad čia atsiranda laisvės objektas, esąs šalia manęs. Anksčiau esame sakę, jog laisvės subjektas ir objektas yra tas pats, būtent aš pats. Šiame gi sprendime laisvės vykdymo erdvė esu nebe aš pats, o kitas Aš, kurį valdau bei verčiu taip lygiai, kaip valdau bei verčiu gamtos jėgas. Tuo būdu vienas asmuo tampa ypatingai grėsmingas kito asmens „gyvenimo vagis“ (F. Dostojevskis). Dar daugiau: kitas Aš čia pasirodo esąs tikrasis mano būvio plėšikas, nes jis verčia mane jėga, kad savos laisvės ertmę teikčiau jam kaip jo laisvės ertmę. Ryškiausia tokios prievartos visuomeninė sistema šiandien yra komunizmas. Interpretuodamas K. Marxą, Leninas, sakysime, teigia, esą Marxas „gamtos pažinimą išplėtė į žmonių visuomenės pažinimą“[45]. Tai reiškia: kaip, pažinę gamtos dėsnius, juos pertvarkome, kad jie veiktų pagal mūsų norimą planą bei tikslą, ir tuo būdu gamtą apvaldome, taip lygiai, pažinę

visuomenės dėsnius, juos irgi pertvarkome, kad jie nusilenktų mūsų valiai ir vykdytų mūsų laisvę. Tarpasmeninių santykių atžvilgiu komunizmui laisvė yra taip pat pažinta bei pertvarkyta būtinybė. „Žmogus laisvėja ryšium su visuomene tik tada,— sako R. Garaudy,— kai jis ją pertvarko ir ima kontroliuoti jos socialinius santykius"[46]. Tačiau pertvarkyti visuomenę ir kontroliuoti jos santykius reiškia pertvarkyti kito laisvės ertmę pagal mano valią ir tuo būdu apiplėšti kito laisvę. Visa komunistinė sistema yra atremta į tokį plėšikavimą. Betgi tai randame ir kiekvienoje diktatūroje — asmeninėje ar grupinėje,— ir kiekviename totalizme, net ir religiniame, vadinasi, visur, kur tik asmens sąmonė yra susiaurėjusi ligi gryno *Aš kategorijos ar dar nepakilusi į asmens kaip manojo Tu* kategoriją.

Vienintelis tikras sprendimas, kaip vykdyti laisvę, buvojant drauge, yra savos laisvės aprėžimas kito laisvės dėlei. Jei dvi laisvės neišsitenka pilnutiniu būdu toje pačioje ertmėje, tai reikia ne jas perskirti (nes tai neįmanoma), ne vieną pajungti kitai (nes tai nežmoniška), o jas abi aprėžti, kiekvienai atsisakant savos pilnybės, nes tik aprėžus savą laisvę atsiranda erdvės kito laisvei. Šitoks sprendimas plaukia iš pačios asmens sampratos. Kaip anksčiau sakyta, asmuo yra ne tik ontologinė (būtinė), bet ir aksiologinė (vertinė) sąvoka. Asmuo yra vertybė savyje arba savivertė, kuri kyla ne iš žmogaus prigimties savybių, ne iš jo einamų pareigų visuomenėje, bet iš asmens vienkartybės kaip tiesioginės sąsajos su Dievu Kūrėju. Užtat šiuo atžvilgiu visi žmonės yra lygūs. Šia lygybe ir yra grindžiamos vad. žmogaus teisės, kurios esmėje yra ne kas kita, kaip asmens teisės. Laisvės vykdymas kaip tik ir yra tokia pagrindinė teisė, nes būdama *ne kokia nors atsitiktinė asmens savybė*, o pati jo būtis, laisvė dera kiekvienam asmeniui, todėl kiekvienam ji ir turi būti galima. Susidūrus jai su kita tokia pat laisve, ji privalo aprėžti pati save, kad, pripažindama šią teisę kitam, ji laimėtų ją ir sau pačiai. „Negalima būti autokratu (polnovlastnym), nenužudžius laisvės"[47]. Sambūvio erdvė niekad neprivalo būti užpildyta manęs vieno, nes ne aš vienas buvoju šioje erdvėje. Su manim buvoja ir kitas, lygus man pačiam. Todėl aš ir privalau su juo dalytis tuo, kas mums abiem yra bendra, būtent laisvės vykdymo ertme. Šis dalijimasis įgalina mane vykdyti laisvę, žvelgiant į kitą, o kitą — žvelgiant į mane. Žvilgis

į kitą kaip man lygų asmenį yra laisvės vykdymo pagrindas mūsų bendrabūvyje.

Šiuo būdu laisvė iš naujo įsijungia į religiją arba į žmogaus santykį su Dievu. Aprėždamas savo laisvę kito laisvės dėlei, žmogus elgiasi panašiai (analogice) kaip ir Dievas, aprėždamas absoliutinę savo galią ir tuo būdu teikdamas ertmės reliatyviai būtybei tiek būti, tiek veikti (plg. RF I, 263—269). Tik tada, kai absoliutas veikia reliatyviai, yra galima ir reliatyvi būtybė kaip tokia. Taip yra ir žmogaus atveju, vykdant laisvę. Laisvė savyje yra neaprėžtybė, kaip Dievas savyje yra absoliutybė. Tačiau jei žmogus ima savo laisvę vykdyti neaprėžtai, tai kito laisvė tampa tik mano valios išraiška,— taip lygiai, jei Dievas vykdytų savo galybę absoliučiai, tai šio vykdymo pasekmė būtų irgi tik absoliutybės ištaka (plotinizmas), o ne savarankiška būtybė. Kitaip tariant, žmogaus laisvės apsirėžimas eina lygia greta su Dievo visagalybės apsirėžimu: Dievo kenozė atsispindi žmogaus laisvės kenozėje. Kaip Dievas tampa kenotinis, kad kūrinys buvotų tikroviškai, taip ir žmogus tampa kenotinis, kad įgalintų savo bendrabūvio laisvės tikrovę. Tuo būdu laisvė virsta religine kategorija tiek savo esme kaip absoliutybės atvaizdas savo neaprėžtybe, tiek ir savo vykdymu, atsisakant jos pilnatvės kito laisvės dėlei. Šia prasme reikia sutikti su N. Berdiajevo teiginiu, kad „laisvė yra dvasiškai religinė, o ne gamtiškai metafizinė kategorija"[48].

Tačiau laisvė kaip religinė kategorija atskleidžia ne tik mūsų santykį su Dievu, bet ir mūsų santykį su žmogumi. Kiekvienas laisvės vykdymo būdas remiasi, kaip minėta, tam tikra antropologija, tai yra tam tikru žmogaus pergyvenimu bei supratimu. Dvi nesusisiekiančios laisvės reiškia abejingumą savam broliui, kito laisvės pajungimas reiškia pergyvenimą savęs kaip „aukštesnio žmogaus" arba kaip galinčiaus; savos laisvės aprėžimas kito laisvės dėlei reiškia dalijimąsi tuo, kas mums yra bendra ir brangu. Ir štai čia žmogus kaip tik ir atspindi Dievą. Dievas juk aprėžia savo absoliutinę galią tam, kad kurtų žmogų kaip savąjį Tu. Dievas santykiauja su žmogumi ne kaip vienas Aš su kitu Aš, kurie yra vienas kitam tik objektai; Dievas santykiauja su žmogumi kaip Tu su Tu, kuriuos jungia meilė. Kurdamas žmogų, Dievas įkūnija savo meilę: žmogus yra Dievo meilės regimybė reliatyvioje buvimo plotmėje. Betgi žmogus gali būti Dievo Tu tik būdamas laisvas, vadinasi, ne-

aprėžtas ir neapspręstas iš aukšto bei iš anksto. *Tai reiškia: Dievo meilė yra regima tik laisvėje.* Nuosekliai tad laisvė ir yra kūriniškoji Dievo meilės pusė. Teikti žmogui laisvę *reiškia mylėti žmogų, kaip savąjį Tu.* Subendrindamas savo būvio ertmę su kitu asmeniu, žmogus žvelgia į jį ne kaip į objektą, kurį valdytų savo galia, bet kaip į sau lygų subjektą, kurį priima į savo paties ertmę, kad šis vykdytų joje savą laisvę. Kaip Dievas sava kenoze subendrina savo būvį su žmogumi net ligi jo sudievinimo (theosis), taip ir žmogus sava kenoze arba savos laisvės aprėžimu įveda kitą į savojo būvio ertmę. Tuo būdu ir kuriasi Tu—Tu *santykis, kuriame esti subendrinama laisvė* kaip aukščiausias asmens gėris. Laisvės vykdymas ryšium su kitu tegali reikštis tik kaip meilės santykis.

Štai kodėl kenozė, *aprėžiant savo paties laisvę, yra* ne viršinė prievarta, ne socialinė būtinybė, o ontologinis apsprendimas: būti drauge reiškia buvoti meilės santykyje su kitu. Kur meilės santykis virsta arba prievarta, arba tik reikalu, ten jis žmogų nuasmenina sunaikindamas jo savitumą. Egzistencinė filosofija todėl ir pabrėžia buvimą drauge kaip pavojų bei nuosmukį. Čia yra jos tiesa. Vis dėlto ji per maža interpretuoja sambūvį kaip meilės santykį — bent *M. Heideggerio ir J. P. Sartre'o* atvejais. Krikščioniškajai religijai buvimas drauge pačiu savo pagrindu yra meilės santykis, nes mylėti artimą yra aukščiausias šios religijos įsakymas. Mylėti gi artimą reiškia regėti jame savąjį Tu, kuris man teikia ertmę laisvei vykdyti, kaip ir aš jam ją teikiu. Niekas nėra tiek priešinga krikščioniškajai religijai, kaip galinčiaus antropologija, užgrobianti laisvės ertmę tik sau vienam.

3. Dievas ir laisvė

Gamtos atžvilgiu vykdome laisvę, pažindami jos būtinybę ir ją pertvarkydami pagal savo valią. Žmogaus atžvilgiu vykdome laisvę, aprėždami savąją, kad paliktūme ertmės kito laisvei. Apvaldymas ir susivaldymas yra būdai vykdyti laisvei pasaulyje, kuriame mums lemta buvoti. Tačiau mes buvojame ne tik santykiaudami su gamta ir su mums artimu žmogumi. Mes buvojame santykiaudami ir su Dievu. Kaip tad vykdome laisvę šiame santykyje arba religijoje? Tai nėra visuomeniškai politinis klausimas. Kiek religija yra socialinė apraiška, tiek laisvė čia vykdoma tuo pačiu būdu, kaip ir kiekvieno kito

sambūvio laisvė, būtent: aprėžiant savų įsitikinimų vykdymą, kad liktų ertmės ir kitų įsitikinimams. Tai šiandien aišku teoriškai, nors retai kada vykdoma praktiškai. Religinio galinčiaus antropologija šiandien taip lygiai tebėra gyva, kaip ir politinio ar ekonominio galinčiaus, nors ir pasmerkta tiek Suvienytųjų Tautų „Žmogaus teisių deklaracijos" (1948 m., str. 18), tiek II Vatikano susirinkimo pareiškimo „Apie žmogaus kilnybę" (1965 m., str. 2—3). Mūsų keliamas klausimas yra ontologinis: kaip yra *galima* mūsų laisvė Dievo Kūrėjo atžvilgiu? Juk Dievas nėra gamtinė būtinybė, kad jo „dėsnius" pažintume ir juos pagal savo planus pertvarkytume. Dievas nėra nė mūsų kaimynas, kad aprėždami savo laisvę teiktume ertmę jo laisvei. Dievas yra mūsų buvimo grindėjas, nuolatos dabartinis; mes gi esame jo rūpestis, irgi nuolatos dabartinis. Kaip tad galime vykdyti savo laisvę jo akivaizdoje?

Atsakymą į šį religijos filosofijai tokį svarbų klausimą teikia *Dievo veiksena pasaulyje kaip mūsų buvojimo erdvėje* tiek gamtiniu, tiek visuomeniniu atžvilgiu, nes nuo to, kaip veikia mūsų būvio bendrininkas, priklauso ir pats laisvės vykdymas. Gamta veikia, kaip sakėme, pagal dėsningą būtinybę, kuri mūsų laisvės visiškai nepaiso. Jei tad jos dėsnių nepažintume ir jų veiklos nepertvarkytume, ji mus sutraiškytų, ir apie laisvę ryšium su gamta nebūtų galima nė kalbėti. Žmogus veikia pagal neaprėžtą laisvę, kurios objektas, kaip minėjome, yra pats jo *asmuo. Jei tad vienas asmuo savos laisvės neaprėžtų*, jo veikla tiek išsiplėstų, jog nebeliktų ertmės kito asmens laisvei, kuri irgi plėstųsi neaprėpiamai. Tokiu atveju buvimas drauge būtų nebe Tu—Tu, bet Aš—Aš santykis, vadinasi, nebe meilė vienas kitam, o kova visų su visais. Trumpai tariant, mūsų laisvės bendrininko veiklos pobūdis apsprendžia ir pačios laisvės vykdymą: jo būdą ir jo įtampą. Štai kodėl ir *klausiame: kokiu būdu Dievas veikia pasaulyje arba mūsų buvojimo ertmėje, kad pagal šį jo veikimą mes vykdytume savą laisvę?*

Dievo veikimas kūrinijoje metafiziškai yra neabejotinas todėl, kad kūrinio buvimas yra ne kas kita, kaip nuolatinė jo kūrimo dabartis. Jau ne kartą minėjome, jog kūrybinis Dievo veiksmas nėra praeinantis. Tik labai kasdieniškai galima čia kalbėti baigties veikslu, tariant, esą Dievas pasaulį čia sukūręs. Metafiziškai gi ši ištara privalo skambėti trukmės veikslu: Dievas pasaulį kuria.

Tai reiškia: Dievas ir pasaulis niekad nėra atitrūkę vienas nuo kito; Dievas niekad nėra pasaulio palikęs vieno sau. Kaip Kūrėjas Dievas visados yra čia pat ir dabar. Jis veikia pasaulio būtyje giliausia šio žodžio prasme, kadangi pasaulis, būdamas kuriamas, būna tik Dievu ir Dievuje: „Jame mes <...> esame" *(Apd 17, 28)*. Tačiau *kaip tik todėl ir peršasi mintis, jog ši nuolatinė dieviškojo* veikimo dabartis turėtų būti mūsų kaip nors patiriama. Kurdamas pasaulį, Dievas juk kildina iš nebūties tikrovinę ir jai pačiai tapačią būtybę, turinčią savą tiesą, savą gėrį, savą grožį ir apskritai savą buvimą. Pasaulis nėra degantis ir nesudegantis erškėtkrūmis (plg. *Iš 3, 2—3*), vadinasi, tik Dievo priedanga, nesanti tuo, kuo ji atrodo. *Pasaulis yra savitų bei savistovių būtybių visetas.* Kaip tad šioje pasaulio tikrovėje veikia Dievas irgi kaip tikrovė?

Tai nėra lengvai atsakomas klausimas. S. A. Levickis laiko jį „pagrindiniu tašku laisvės problemai spręsti, kadangi jame atsiskleidžia santykis tarp absoliučios Būties ir reliatyvios būtybės" [49]. S. Kierkegaard'as net teigia, esą mintis, jog „Dievas galėjęs šalia savęs sukurti laisvų būtybių, yra kryžius, kurio filosofija negalėjo panešti ir ant kurio ji pati prisikryžiavo" [50], nes pasaulis nėra Dievas; pasaulio tikrovė nėra Dievo tikrovė, ir pasaulio veiksena nėra Dievo veiksena. Klausiant, kaip Dievas veikia pasaulyje, negalima Dievo veiklos paversti šmėkla ar įvaizdžiu; bet taip pat negalima pasaulio tikrovės paversti Dievo nuoroda ar jo ženklu, taip kad pasaulis nustotų buvęs savistovi būtybė, virsdamas tik Dievo reikšmenimi, kaip anasai erškėtkrūmis dykumose. Pasaulis *buvoja tikroviškai, ir Dievas veikia jame irgi tikroviškai.* Kaip tad jungiasi šie du tikrovinio veikimo būdai? Kaip reiškiasi Dievo veiklos tikroviškumas pasaulio būties tikroviškume?

Esame įpratę manyti, esą Dievas pasaulyje veikiąs kažkokiu skirtinu būdu, kuris mums apreiškiąs bei atskleidžiąs Dievą kaip Dievą. Tai reiškia: aptikę šį skirtiną *veiklos būdą, mes atpažįstame, kaip čia Dievo veikta* ar veikiama. Metafiziškai betgi svarstant, ši pažiūra pasirodo esanti ydinga jau net ir loginiu atžvilgiu, nes jei Dievas veiktų pasaulyje kažkokiu skirtinu būdu, tai jis veiktų ne pasaulyje, o šalia arba užu pasaulio, ir šios jo veiklos kaip tik todėl negalėtume net nė pajausti: kas veikia nepasauliškai, tas lieka anapus pasaulio, nepri-

klausydamas mūsojo suvokimo ertmei. Todėl anksčiau ir sklaidėme mintį, kad Dievas gali būti mūsų suvokiamas ir jo veikimas patiriamas tik tuomet, kai jis nusileidžia į reliatyvios būtybės plotmę. Tačiau ką gi reiškia nusileisti į reliatyvios būtybės plotmę?

Bendriausia prasme tai reiškia prisiimti mūsų būvį, paklūstant jo sąrangai, jo dėsniams ir veikiant taip, kaip ši sąranga ir jos dėsniai reikalauja. Geriausias pavyzdys tokiam nusileidimui suprasti yra krikščioniškosios religijos *įsitikinimas, jog Kristus yra tikras Dievas ir tikras* žmogus, kuris tikrai alkęs, tikrai liūdėjęs, tikrai verkęs, tikrai kentėjęs ir tikrai miręs. Visi šie Kristaus pergyvenimai *yra* buvę *žmogiškosios* tikrovės apraiškos — ne kaukės, ne priedangos, ne nuorodos, ne įvaizdžiai, bet tikri žmogiškosios prigimties pergyvenimai, lygiai tokie pat, kokių ir mes turime. Tikras Dievas čia veikė taip, kaip veikia ir tikras žmogus. Kiekvieno Kristaus veiksmo nešėjas buvo Dievas, kuris tarė: „Tai aš" *(Mt 14, 27)* — ne tik eidamas vandens paviršiumi, bet ir mirdamas ant kryžiaus, nes nusileisti į mūsų būvį reiškia tapti jo dalininku, prisiimant jo veiklos lytis kaip savąsias. Nusileisdamas į mūsų būvio plotmę, Dievas neatsineša jokių savų veiklos būdų: jis imasi jų iš mūsosios plotmės. Mūsų būvis tampa jo būviu. Kitaip tariant, Dievo veikla pasaulyje yra tokia, kokia yra ir pasaulio veikla: pasaulyje *Dievas veikia pasauliškai. Tai nėra Dievo ir pasaulio su*liejimas (panteizmas), nes veikti pasauliškai dar nereiškia būti pasauliu. Absoliuto nusileidimas į reliatyvinę *mūsojo būvio plotmę nėra susinaikinimas:* Dievo kenozė anaiptol nėra absoliutybės praradimas ar virtimas reliatyvybe. Net ir didžiausios kenozės metu (mirtis) Dievas lieka Dievas, vadinasi, absoliutinis ir transcendentinis. Kenozė keičia Dievo veikimo būdą, bet ji nekeičia jo esmės. Antra vertus, nusileidžiant Dievui į reliatyvią plotmę, ši plotmė irgi nekinta: pasaulis visados lieka tas pats ir toks pat. Nužengus Dievui į jo ertmę, pasaulis anaiptol netampa absoliutu. Reliatyvi būtybė visados būna ir veikia tik reliatyviai.

Bet kaip tik todėl, kad pasaulis visados yra pasaulis, Dievo veikimas jame tampa irgi pasauliškas. Specifiškai dieviško veikimo nei pasaulis negalėtų pakelti, nei mes negalėtume jo *suvokti* — pagal gražius Jobo knygos *žodžius:* „Štai einu į rytus, o jo ten nėra; einu į vakarus ir ten jo nerandu; kai jis veikia šiaurėje, neregiu jo; nu-

sikreipęs į pietus, nepastebiu jo“ *(Job 23, 8)*. Nė viename mūsų būvio matmenyje mes negalime užčiuopti Dievo kaip Dievo. Krikščioniškoji religija tai nusako trumpa, bet įspūdinga ištara: „Dievo niekas niekuomet nėra matęs“ *(1 Jn 4, 12)*. Niekas niekur nėra radęs kokio nors ženklo ar bruožo, kuris skirtinai rodytų, esą tai paties Dievo ženklas ar bruožas. Jokia filosofija ir joks mokslas nėra pajėgūs aptikti pasaulyje Dievo pėdsakų, kurie būtų skirtini jo vieno pėdsakai. Visur regime tik kūrinijos pėdsakus. Ištyrinėję šiuos pėdsakus, randame tik tą ar kitą būtybę su jos prigimtimi, bet niekad nerandame Dievo. Mes galime teigti, kad „čia kiškio bėgta“, bet niekad negalime tarti, kad „čia Dievo eita“. Iš Kristaus pėdų, įmintų į Palestinos kelių smėlį, niekas negalėjo pažinti, kad čia praėjo tikras Dievas; iš šių pėdų kiekvienas galėjo tik pažinti, kad čia praėjo tikras žmogus, nes jei iš tikro rastume Dievo kaip Dievo skirtinų pėdsakų, tai reikštų, kad Dievas reliatyvioje plotmėje paliko absoliutinių žymių, kas yra prieštaravimas savyje. Absoliuto kaip absoliuto pėdsakas arba reliatyvybę paverstų absoliutybe, kas yra nesąmonė, arba patį pėdsaką sureliatyvintų, padarydamas jį tolygų kūrinio pėdsakui ir tuo užtrindamas Dievo žymių skirtybę nuo kūrinio žymių. Dievo gi žymė, kuri atskleistų jį kaip Dievą, visados turi būti absoliuti, kadangi tik tuo ji tegali skirtis nuo kūrinio žymės.

Tai reikia ypač pabrėžti, nes dažnas gamtos stebėtojas ar tyrinėtojas per lengvai regi Dievo pėdsakus pasaulyje. K. Jaspersas, kalbėdamas apie gamtos šifrus, pastebi, kad „kai kurie fizikai šių dienų filosofavime neranda tokios filosofijos, kokios jie norėtų. Užtat jie gaminasi savą filosofiją patys“. Tai, be abejo, esanti jų teisė, nes „filosofija nėra nuosavybė kokio nors vieno užsiėmimo ar specialybės“. Belieka tik klausimas, kokia yra ši „iš fizikos žemės išaugusi filosofija“ [51]. Mat gamtos tyrinėtojai dažnai esti gundomi ir ne sykį sugundomi teikti ar bent įtaigauti atsakymą į tokius klausimus, kurie ne tik peržengia jų sritį, bet kurių sprendimas fizikos būdu neišvengiamai veda loginėn klaidynėn. Filosofuojąs gamtininkas tariasi pratęsiąs fiziką (aristoteline prasme) į metafiziką, iš tikro gi jis duoda šuolį iš kosmologinės plotmės į ontologinę plotmę: iš pirminio sprogimo (Urknall, big-bang) į pasaulio sukūrimą, iš būsimos entropijos į buvusį pasaulio atsiradimą laike, iš tikslingumo į dvasią, iš statistikos į laisvę ir t. t. Tačiau gamtamokslis ne-

pasiekia ne tik absoliutinės plotmės (jos nepasiekia žmogaus mąstymas apskritai), bet nė ontologinės plotmės. Jaspersas teisingai priduria, kad už kiekvieno fizikos atsakymo lūkuriuoja *„naujas klausimas“* (t. p., p. 284). Sakysime: jei šis mūsų pasaulis yra atsiradęs sprogus pirmykščiam laiko—erdvės—medžiagos vienetui arba „visatos gemalui“ (P. Jordan), tai tuo *anaiptol dar nenusakoma* ontologinė pasaulio kilmė, o tik pažadinamas naujas klausimas: kaipgi atsirado anas gemalas? Kiekvienas gamtamokslio atsakymas yra kosmologinis, todėl niekad ne paskutinis, niekad ne pati pradžia tikroviškai ir ne pati pabaiga gnoseologiškai. Gamtamokslis niekad nepereina ontologinėn plotmėn taip, jog taptų nuoroda į „ką tik praėjusį Dievą“ (C. Linné).

Ir štai šis nedieviškas arba pasauliškas Dievo veikimas pasaulyje kaip tik ir teikia erdmės mūsų laisvei ryšium su mūsų Kūrėju. Veikdamas pasauliškai, Dievas mūsų neverčia jokiame mūsų būvio matmenyje: nei mąstyme, nei elgesyje, nei kūryboje, nes Dievo veiklos būdas byloja mums lygiai taip, kaip byloja bet kuris gamtinis ar istorinis veikimo būdas: Dievo žodis yra tikras žmogaus žodis, Dievo veiksmas gamtoje ar istorijoje yra tikras gamtos ar istorijos veiksmas. Niekur ir niekad nesutikdami Dievo kaip Dievo, mes savaime esame laisvi apsispręsti tiek jo paties, tiek jo veiklos atžvilgiu. Dievo kenozė *yra mūsų laisvės laidas santykyje su juo pačiu*, ir šis laidas tučtuojau žlugtų, jei Dievas reikštųsi absoliučiai. K. Jaspersas, svarstydamas Šventraščio ir filosofijos santykį, pastebi, kad „jei kalba pats Dievas, tai nėra jokios instancijos, kuri jį kaip nors sąlygotų: belieka tik paklusti“ [52]. Tai reiškia: absoliuto akivaizdoje reliatyvybė išsilaikyti negali. Prabilusiojo Dievo akivaizdoje turi nutilti bet koks klausimas, bet kokia abejonė, bet kokia kritika. Tai tinka ne tik Dievo žodžiui; tai tinka ir Dievo veiksmui. Jei veikia pats Dievas, tai irgi nėra jokios instancijos, kuri galėtų šį veiksmą kaip nors svarstyti ar saistyti. Galimas daiktas, kad Izraelis šia prasme ir buvo įsitikinęs, esą turįs mirti kiekvienas, kuris išvydo Dievą (plg. *Pr 32, 31; Iš 20, 19*). Ir ši mirtis apima ne tik paprastą buvimą, bet ir žmogaus laisvę. Absoliuto akivaizdoje laisvė turi mirti. Dievo valia, reiškiama absoliutiniu būdu, *nepalieka jokios galimybės mūsų apsisprendimui*, nes tai būtų prieštaravimas savyje: kas reiškiasi absoliučiai, savaime reiškiasi nelygstamai, išskirdamas apsispren-

dimą pačia savo sąvoka. Apsispręsti galima tik reliatyvybės akivaizdoje. Čia slypi pagrindas, kodėl *žmogus, būdamas Dievo Tu*, gali turėti santykį tik su kenotiniu Dievu, ir kodėl Dievas, būdamas žmogaus Tu, įgalina mūsų laisvę tik savo kenoze. Veikdamas pasaulyje pasauliškai, Dievas šią kenozę regimai reiškia ir tuo pačiu įgalina mus būti laisvus jo atžvilgiu.

Apsisprendimas Dievo atžvilgiu yra žmogui pats saviausias, todėl ir laisvė kaip santykis su Dievu, mūsų antrininku, yra pati didžiausia. Būdama žmogaus asmens neaprėžtybė, laisvė savo esme visur ir visados, kaip sakyta, yra absoliuti galia, vadinasi, atsieta nuo bet kokio išankstinio duomens, kuris ją aprėžtų. Tačiau vykdoma pasaulyje, ši galia reliatyvėja todėl, kad turi paisyti savo ertmės *antrininko*, būtent gamtos dėsnių ir kito asmens laisvės. Todėl tiek gamtos, tiek kito žmogaus atžvilgiu mes nesame visiškai laisvi. Gamtos dėsnių mes niekad nepažįstame tiek, jog pajėgtume, juos pertvarkę, įvykdyti kiekvieną savo troškulį: žmonijos istorija yra sunki kova už žmogaus laisvę gamtoje. Dar sunkesnė yra ši kova už mūsų laisvę ryšium su kitais žmonėmis. Sambūvyje su kitais mes galime būti laisvi tik savos laisvės auka, nes ši auka teikia ertmę kito laisvei, o kito auka — mūsų laisvei.

Viskas betgi kinta mūsų santykyje su Dievu. Ryšium su gamta ir ryšium su kitu asmeniu mūsų laisvė darosi reliatyvi todėl, kad šie du mūsų buvojimo ertmės dalininkai mums graso ir mus verčia: *grėsmė ir prievarta yra* tai, kas laisvės vykdymą aprėžia. Gi santykyje su Dievu dingsta bet kokia grėsmė ir bet kokia prievarta. Dievas *kaip meilė, o tuo pačiu kaip mūsų Tu niekad negraso ir niekad neverčia*. Jis prisiima mūsojo būvio veikseną ir veikia mūsiškai kaip tik todėl, kad absoliutine savo galybe neužgožtų mūsų apsisprendimo. Tiek gamtinė, tiek žmogiškoji tikrovė mus įtaigauja pačia savo esamybe (praesentia), todėl jų atžvilgiu mes nė negalime taip veikti, tarsi būtume vieni. Mes esame aprėžiami pačios šių mūsų antrininkų čia pat ir dabar esančios tikrybės, todėl noromis nenoromis turime jiems nusilenkti ir tuo būdu savo laisvę vykdyti tik reliatyviai. Vieno tik Dievo esamybės neregime niekad ir niekur. Viena tik dieviškoji tikrovė nėra faktas. Veikdamas pasaulyje pasauliškai, Dievas įgalina mūsų apsisprendimą visa šiojo pilnybe. Tik ryšium su Dievu *mūsų apsisprendimas yra iš tikro*

mūsų, vadinasi, mums savas giliausia šio žodžio prasme. Užtat jis yra ir lemtingiausias: Dievo atžvilgiu negalime teisintis buvę grasomi ar verčiami, nes Dievas kaip Galybė niekur nėra sutinkamas. Visur girdime tik žmogaus žodį ir visur regime tik gamtos ar istorijos veiksmą, o ar šis žodis ir šis veiksmas yra Dievo, turime apsispręsti jau mes patys, jokių specifinių dieviškumo ženklų neįtaigaujami ir jokių dieviškumo dėsnių neverčiami, vadinasi, būdami laisvi nevaržomai.

Apmatuose savo studijos „Laisvės fenomenologija ir metafizika" (1912) M. Scheleris pripažįsta, kad „kiekviena laisvė yra tik reliatyvi" ir kad „absoliučiai laisvas yra tik Dievas". Bet čia pat jis priduria, jog „asmuo in concreto yra juo laisvesnis, juo labiau jis yra apspręstas Dievo kaip asmenų asmens"[53]. Iš sykio šie žodžiai atrodo tarsi prieštara. Juk kas gi gali būti laisvas, būdamas kito apspręstas? Tačiau ši prieštara dingsta atsimenant, jog Dievas yra pati laisvė. Būti gi apspręstam pačios laisvės reiškia *nepatirti jokio apsprendimo*. Šia prasme anksčiau ir kalbėjome, kad laisvė negali būti duomuo, niekieno duomuo, net nė Dievo; laisvė gali būti tik neaprėžtybė. Būti tad Dievo kaip laisvės apspręstam iš tikro reiškia būti neaprėžtam. Juo tad asmens santykis su Dievu Laisve yra gilesnis, juo ir pats asmuo yra laisvesnis. Buvoti Dievo akivaizdoje reiškia buvoti pačios laisvės ertmėje. Dievas kaip mūsų laisvės antrininkas *nėra reikalingas mūsų laisvės aukos jokia prasme. Sambūvyje* su Dievu mums nereikia aprėžti savo laisvės, kaip tai yra būtina sambūvyje su žmogumi. Susidūrusi su absoliučia laisve, mūsų laisvė irgi tampa absoliuti visiškos neaprėžtybės prasme. Niekur tad nesame tiek laisvi, kaip santykyje su Dievu. Niekur ana K. Rahnerio minima „absoliučiai sava galia" nėra tokia sava, kaip Dievo veiklos ertmėje: mes čia iš tikro veikiame patys, todėl patys save apmetame ir šiuo savo pačių apmatu apsprendžiame savo likimą.

Jei tad laisvės objektas, kaip anksčiau teigėme, yra pats žmogaus asmuo, teikiąs sau veidą, tai nūnai yra aišku, kad šis veido teikimas sau pačiam pirmų pirmiausia *vyksta Dievo akivaizdoje*. Žmogus visų pirma apmeta arba apsprendžia save savo santykyje su Dievu. Be abejo, šį „pirmų pirmiausia" reikia suprasti ne laiko, bet prigimties bei svarbos prasme: svarbiausia yra žmogui susikurti savo veidą ryšium su Dievu. Visa kita yra tik iš-

vados arba šio veido atspindžiai. Žmogiškasis būvis yra nę kas kita, kaip apsisprendimo Dievo atžvilgiu skleidimasis laiko eigoje. Tuo pačiu ir religija, būdama žmogaus *santykis su Dievu, yra ne vienas kuris žmogiškojo* būvio sandas, išsitenkąs šalia daugybės kitų sandų, ne šio būvio priedas, galįs būti ar nebūti; religija yra pats žmogiškasis būvis, o žmogiškasis būvis yra religija, nes žmogus yra žmogiškas tik tada, kai yra laisvas. O tikrai laisvas jis yra tik savo santykio su Dievu ertmėje. Todėl tik šitoje ertmėje ir vyksta tikrasis jo būvis.

4. *Laisvė ir ateizmas*

Visų šių minčių priešprieša yra vad. postulatorinis ateizmas, pasak kurio, jau pats Dievo buvimas esąs žmogaus *laisvės paneigimas. Kaip žinome,* I. Kantas buvo ne tik pažinimo teoretikas, bet ir etikos kūrėjas, net „visų pirma etikas" (J. Hirschberger), kurio pirmaeilis rūpestis buvo bet kokia kaina išlaikyti nesužlugdytą dorinę žmogaus laisvę, o tuo pačiu ir jo atsakingumą. Tačiau kur rasti pagrindą šiai laisvei bei atsakingumui? Kodėl žmogus turįs elgtis taip, kad jo elgesys galėtų būti visų žmonių elgesio norma (kategorinis imperatyvas)? Pačiame žmogaus būvyje Kantas tokio pagrindo nerado, kadangi šis būvis savyje („das Ding an sich") jam atrodė esąs nepažįstamas: mūsų patirtis sugaunanti tik apraiškas, o apraiškos niekad nevedančios anapus jų pačių. Kodėl tad žmogus turįs būti doras? — Į šį klausimą Kantas atsakė *vad. postulatoriniu teizmu. Įprastiniai metafiziniai* Dievo buvimo įrodymai Kanto nepatenkino: jie visi jam atrodė esą gnoseologiškai ydingi, kadangi įrodymas galiojąs tik apraiškų plotmėje. Dievas gi nesąs apraiška, todėl jo tikrovės nė negalima protu pasiekti. Ar Dievas esąs, teoriškai pasakyti neįmanoma, tačiau jis privaląs būti etiškai, kadangi be jo būtų negalima dorinė tvarka. Dievas esąs ne metafizinio svarstymo prieita išvada, o išankstinis dorinis reikalavimas arba *postulatas, kuriuo remiasi visa žmogaus* kaip dorinės būtybės veikla. Todėl Kanto nusistatymas Dievo atžvilgiu ir vadinasi postulatorinis teizmas (postulare — reikalauti, trokšti): mes esame Dievo reikalingi.

Nūn M. Scheleris, sklaidydamas santykį tarp žmogaus *sampratos ir laikydamas istoriją* „žmogaus savimonės istorija" (p. 120), yra radęs naujųjų laikų filosofijoje Kan-

to priešingybę, kurią jis pavadino postulatoriniu ateizmu (plg. p. 142). Ryškiausias jo atstovas (šalia Schelerio minimo, tačiau nežinomo D. H. Kerlerio) esąs N. Hartmannas (1882—1950), išdėstęs savo pažiūras didžiuliame „Etikos“ (1926) veikale. Kantui Dievas privaląs būti, kad pagrįstume žmogaus laisvę. Hartmannui Dievo neprivalą būti, kad išgelbėtume žmogaus laisvę. Postulatorinis ateizmas, pasak Schelerio, esąs „nauja Nietzsche's antžmogio antropologijos forma“, kuria žmogaus laisvė bei jo didybė prasiveržianti visa jėga. Pozityvizmui bei materializmui Dievas buvęs, Schelerio pažiūra, dar norimas (erwünscht), nors ir nerandamas. Gi postulatoriniam ateizmui jis gal ir galįs būti randamas, užtat yra nebepageidaujamas — kaip tik laisvės ir atsakingumo dėlei: žmogus galįs pasiekti aukščiausią laisvės bei atsakingumo laipsnį tik Dievo nebuvimo atveju [54].

Istoriškai žiūrint, postulatorinis ateizmas nėra N. Hartmanno radinys. Tikrasis jo pradininkas yra rusų anarchistas M. Bakuninas (1813—1876). Prancūziškoje savo knygoje „Dievas ir valstybė — Dieu et l'Etat“ (parašyta 1871, išleista Paryžiuje 1882) Bakuninas rašo: „Ar metafizikams, religiniams idealistams, filosofams, politikams ir poetams patinka, ar nepatinka, Dievo idėja yra atsisveikinimas su žmogaus protingumu ir teisingumu; ji yra griežtas žmogaus laisvės paneigimas ir būtinai veda į žmogaus pavergimą teorijoje ir praktikoje. Jei tad nenorime žmogaus pavergti bei pažeminti, privalome teologijos Dievui neteikti nė mažiausių nuolaidų, nes kas šiame mistiniame alfabete sako A, tas neišvengiamai galų gale sako ir Ž; kas nori Dievą garbinti, tas turi, nesivaikydamas vaikiškų išmonių, drąsiai atsisakyti savo laisvės ir žmoniškumo. Jei Dievas yra, tai žmogus yra vergas. Betgi žmogus gali ir privalo būti laisvas; taigi Dievo nėra“ (p. 28). Bakuninas prikaišioja „garbingiems dabarties idealistams“ (p. 29), kam jie jungią tokias sąvokas, kaip „Dievas ir žmogaus laisvė“ ar „Dievas ir žmogaus kilnybė“, neregėdami, kad „jos neigia viena kitą“ (p. 30): Dievo buvimo atveju visa tai dingstą. „Nes jei Dievas yra, tai jis būtinai yra amžinasis, aukščiausiasis, absoliutinis valdovas; o jei toksai valdovas egzistuoja, tai žmogus yra vergas“ (t. p.); juk „valdovas, net jei ir rodytųsi esąs labai liberalus, lieka vis tiek valdovas, ir jo buvimas neišvengiamai įtraukia vergijon visa, kas buvoja žemiau negu jis pats. *Jei tad Dievas būtų, jis turėtų tik vieną*

vienintelę priemonę patarnauti žmogaus laisvei, būtent liautis buvęs. „Užtat aš,— sako Bakuninas,— kaip pavydus žmogaus laisvės mylėtojas apgręžiu Voltaire'o posakį ir *tariu: jei Dievas tikrai būtų, reiktų jį sunaikinti*" (Voltaire'as yra pasakęs: jei Dievo nebūtų, reiktų jį išrasti.— *Mc.*). Šiems savo samprotavimams pagrįsti Bakuninas griebiasi religijų istorijos, jų veiklos, jų sąrangos, jų įstatymų, jų elgesio su žmonėmis, suimdamas visa tai į vieną būdingą sakinį: „Visos religijos yra žiaurios, visos jos yra pagrįstos krauju" (p. 29; plg. p. 53)[55]. Trumpai tariant, postulatorinis ateizmas Bakunino atveju yra kilęs iš jo pažiūros į religijų skleidimąsi istorijos eigoje. Pačios religijos kaip žmogaus santykio su Dievu Bakuninas nenagrinėja. Todėl jo ateizmas yra ne metafizinis, o sociologinis, kaip ir visa jo anarchistiškai revoliucinė veikla[56]. Į filosofinį aukštį M. Bakunino mintis kaip tik ir yra pakėlęs N. Hartmannas. Gimęs Rygoje ir studijavęs Petrapilio universitete, Hartmannas, be abejo, gerai pažino ano meto rusų revoliucininkų idėjas, tuo labiau kad Bakunino veikalas „Dievas ir valstybė" buvo išverstas rusų kalbon ir išleistas Maskvoje jau 1906 metais. Hartmanno postulatorinis ateizmas yra iš tikro tik sumetafizintas Bakunino ateizmas.

Svarstydamas dorovės santykį su tikslo kategorija, N. Hartmannas pastebi, esą „teleologija yra būdinga žmogiškosios būtybės savybė"[57]: „brėžtis tikslų yra žmogaus reikalas" (t. p.). Pasaulyje nesą, pasak Hartmanno, kitos būtybės, kuri tikslų brėžtųsi ir jų siektų, kadangi tikslas yra sąlygojamas tiek pažinimo (protas), tiek ryžto (valia). Bet štai religija tvirtinanti, kad tikslų brėžiasi ne tik žmogus, bet ir Dievas. Dar daugiau: būdamas absoliutinis protas ir sykiu pasaulio kūrėjas bei palaikytojas, Dievas vedąs pasaulį pagal tam tikrą planą, įkūnytą visatos sąrangoje; jis teikiąs visatai tikslą, kurio ši siekianti ir kurio linkui einą visi gamtos bei istorijos veiksmai ar įvykiai. Tai reiškia: viršum pasaulyje esančio priežastingumo (Kausalnexus) tvylo ir tikslingumas (Finalnexus). Šitai veikia, tiesa, kitaip, tačiau jis veikia ligi pat visatos gelmių, kaip ir priežastingumas. Betgi užu tikslingumo stovi ne akli gamtos dėsniai, kaip priežastingumo atveju, o „veikiantis subjektas arba asmeninė būtybė, pati Didžioji" (p. 202), nes „teleologija yra galima tik sąmoningos, galinčios pažinti bei veikti būtybės ertmėje" (p. 199). Nuosekliai tad, pasak Hartmanno, „teleologinė metafizika

neišvengiamai veda į Dievą“ (p. 202). Dievas yra todėl, kad pasaulis yra tikslingas, o pasaulis yra tikslingas todėl, kad yra Dievas. Teleologija ir Dievo buvimas yra viena kitai atstovaujančios sąvokos.

Jei betgi taip iš tikro yra, tai viso to pasekmės žmogui, sako Hartmannas, yra „tiesiog katastrofiškos“ (p. 204), nes tokiu atveju pasaulyje buvoja dvi plotmės: priežasties ir tikslo. Priežastis perskverbia pasaulį irgi lig pat gelmių, tačiau ji veikia aklai: „Gamtos eiga yra galinga, bet akla; ji nebrėžia jokių tikslų, kurie žmogų apspręstų“; priežastingumo erdvėje žmogus „turi galios brėžtis savų tikslų“ ir tuo pačiu gamtą valdyti (p. 814). „Priežastingumo ryšys yra galimas vairuoti kiekvieno, kuris pajėgia įžvelgti jame dalinę priežastį“ (p. 206). Tai būtinybės dėsnių pažinimas bei jų veikimo pertvarkymas pagal žmogaus norus, kaip apie tai jau esame kalbėję. Todėl, pagal Hartmanną, žmogus gamtos pasaulyje savo laisvę vykdyti gali ir ją iš tikro vykdo. Visai kitaip betgi esą tikslingumo ertmėje. Jei pasaulis yra perskverbtas Dievo tikslų, tai žmogaus tikslai čia neturi nei vietos, nei reikšmės. Dievo tikslai juk yra iš anksto numatyti ir nubrėžti. Visas pasaulio vyksmas yra jiems palenktas, ir žmogus negali šių dieviškų tikslų kreipti pagal savo valią, kaip tai jis daro su gamtinėmis priežastimis. „Dievo teleologijos atžvilgiu,— *sako Hartmannas,— žmogus yra bejėgis. Jam čia* nėra jokios ertmės savam apsisprendimui. O tai, kas jam atrodo esąs savas apsisprendimas, iš tikro yra tik jame *ir viršum* jo veikianti dieviškosios apvaizdos galybė“ (p. 815). Tuo būdu „žmogus netenka savo skirtinos padėties kosme“; tikslo kategorija, pakelta į pasaulio principų rangą, „atima žmogui bet kokią teisę“ būti aukštesniam nei kitos būtybės; „ji sunaikina žmogų morališkai“ (p. 206). Žmogaus „apsisprendimas virsta tariamybe (Schein)“, nes „dieviškosios apvaizdos apsprendimas naikina etinę laisvę. Jeigu galioja asmens laisvė, tai ji naikina aną apsprendimą. Šiuodu dalyku siejasi vienas su kitu priešgyniškai, kaip tezė ir antitezė“ (p. 815). Štai kodėl Hartmannas ir verčia mus rinktis: „Arba gamtos ir apskritai būties teleologija, arba žmogaus teleologija“ (p. 204). Ir štai kodėl Hartmannas galop teigia, kad filosofas privaląs „mesti šalin teleologinę metafiziką etinio reiškinio dėlei“ (p. 205).

Maždaug tą patį kartoja ir A. Camus sakydamas: „Norint žinoti, ar žmogus yra laisvas, reikia žinoti, ar

jis gali turėti valdovą", tai yra tokį kitą, kuris savais *tikslais paraližuoja žmogaus tikslus* (p. 74); *būti laisvam* ir turėti valdovą yra prieštaravimas. „Jei esama asmeninio likimo, tai nėra aukštesnio likimo",— teigia Camus visu griežtumu [58]. Trumpai tariant, postulatorinio ateizmo uždavinys yra saugoti žmogaus laisvę nuo Dievo, kuris pačiu savo buvimu padaręs ją negalimą, nes jei Dievas būtų, tai savaime būtų ir pasaulio tikslingumas; o jei būtų pasaulio tikslingumas, tai savaime būtų negalima žmogaus laisvė bei jo atsakingumas. Ir Kantas, ir Hartmannas abu gina dorinę tvarką, tačiau atvirkščiu būdu: pirmasis Dievo buvimu kaip postulatu, antrasis Dievo nebuvimu irgi kaip postulatu. Tai gal pats įdomiausias naujųjų laikų etinės minties išsivystymas.

Postulatorinio ateizmo silpnybė ir net klaida yra ta, kad jis neperskiriamai sieja Dievą su pasaulio tikslingumu: jei yra Dievas, tai pasaulis yra Dievo tikslų vykdymo erdvė. Tačiau šis teiginys anaiptol nėra akivaizdybė ar loginė būtinybė. Iš kur mes žinome, kad Dievas yra nubrėžęs pasaulio eigai tam tikrą planą ir įdiegęs jai tam tikrą tikslą? Tikslas ir jo vykdymas aprėžia pasaulį, įstatydamas jį į tam tikrus rėmus. Betgi juk ir logiškai, ir ontologiškai yra visiškai galimas atviras pasaulis, vadinasi, toks pasaulis, kurio sąranga anaiptol nebūtų vienakryptė bei vienatikslė. Dar daugiau: jei Dievo kūrinys yra Dievo meilės regimybė (plg. RF I, 309—310), tai ši regimybė gali tapti regima tik atvirame pasaulyje. Priežasčių ir tikslų *pilnas pasaulis yra uždaras pasaulis, o uždaras* pasaulis yra ne kas kita, kaip įsodrintas kompiuteris, kurio veiklos pasekmės yra jau iš anksto įbrėžtos jo veiklos duomenyse. Tačiau toks pasaulis yra greičiau Dievo Galybės negu Dievo Meilės padaras. Postulatorinio ateizmo pagrinduose slypi tam tikra Dievo samprata, būtent Dievo kaip kito Aš, kuris reiškia savo valią nelygstamai, brėždamas savus tikslus ir naikindamas jais žmogaus apsisprendimą, kadangi Dievo tikslų iš tikro pakeisti negalima. Tikslą nubrėžusio Dievo akivaizdoje žmogus yra bejėgis. Apie tai esame kalbėję jau anksčiau, nagrinėdami Dievo kaip kito Aš sampratą bei pergyvenimą (plg. RF I, 161—177). Tiek M. Bakuninas, tiek N. Hartmannas kaip *tik tokį Dievą ir turi galvoje*. Tačiau jie neregi, jog krikščioniškoji religija Dievą kaip kitą Aš yra jau seniai palikusi religinės žmogaus sąmonės užnugaryje ir kad krikščioniškasis Dievas yra nebe kitas Aš, o žmogaus Tu, va-

dinasi, Dievas Meilė, Dievas Tarnas, kenotinis Dievas, ir kad todėl jo santykis su kūrinija yra visiškai kitoks negu Dievo kaip kito Aš, vadinasi, Dievo kaip grynos Valios bei Galybės.

Būdamas Dievo meilės regimybė, kūrinys neturi kitokio tikslo, kaip būti: kūrimo tikslas yra kūrinio buvimas. Krikščioniškoji religija tai nusako trumpučiais žodžiais: „Teesie šviesa, ir tapo šviesa — Fiat lux et lux facta est" (*Pr 1, 3*). Kūrybinis Viešpaties žodis siekia ne ko kito, kaip tik to, kad būtų tai, kas tariama žodžiu teesie! Būtų iš tikro nesuprantama, jei Dievas Meilė turėtų dar kažkokių „planų" bei „tikslų", kuriems būtų palenkta jo meilė *ir kuriuos jis vykdytų kūriniais kaip savo meilės regimybe*. Tai reikštų, kad esama dar kažko aukštesnio už Dievo meilę, kad Dievo meilė dar kažkam tarnaujanti kaip priemonė. Tai būtų tikra išmonė, nes Dievo meilės, kaip ir meilės apskritai, peržengti nebegalima: meilė, paversta *priemone kažkokiam tikslui*, yra nebe meilė. Niekas meilės tiek neišniekina, kaip jos supriemoninimas. Sukūręs kūrinį, vadinasi, apreiškęs regimai savo meilę, Dievas yra savo tikslą pasiekęs, nes būti kūriniškai reiškia būti Dievo meilės regimybe, o tuo pačiu ir Dievo norėtu, *siektu bei pasiektu tikslu*. Todėl jei koks nors planas pasaulyje ir būtų, tai jis būtų ne kas kita, kaip tik Dievo meilės išsiskleidimas atskirų kūrinių ar jų sąrangos lytimis. Meilė gi niekados nėra ir negali būti laisvės priešingybė. Atvirkščiai, meilė visados atsiremia į laisvę ir *gali reikštis tik laisvės ertmėje*.

Sutikime betgi, kad pasaulyje Dievo plano esama. Kas tokiu atveju būtų jo objektas? Kam Dievas būtų jį nubrėžęs? Vienintelis atsakymas į šį esminį klausimą būtų: žmogus. Krikščioniškoji religija nežino ir neskelbia jokio Dievo *plano, kuris būtų šalia žmogaus ar viršum žmogaus*, vadinasi, kuriame žmogus nedalyvautų ar kuriam žmogus būtų palenktas kaip priemonė. Nuo pasaulio sukūrimo, per pasaulio išganymą, ligi pat pasaulio atbaigimo vyksta Dievo planas, kurio vidurkyje stovi žmogus kaip Dievo *rūpestis. Niekur Dievas nėra žmogui abejingas*; niekur Dievas nesinaudoja žmogumi kaip priemone savam, mums nežinomam tikslui; niekur jis jo nepalieka šalimais savo siekio. Viskas telkiasi aplinkui žmogų, visur pats žmogus yra Dievo troškulys ir jo tikslas. Jei tad *pasaulyje Dievo planas yra; tai jis yra neabejotinai bei nepaneigiamai* antropocentrinis. Tokiu betgi atveju yra ne-

susipratimas kalbėti, kad Dievo planas neigtų žmogaus laisvę. Būdamas Dievo Tu, žmogus savaime yra Dievo, lietuviškai kalbant, „akies lėliukė", kurią jis saugo bei puoselėja, tačiau nieku būdu neverčia, kadangi versti savąjį Tu reikštų jį sunaikinti kaip asmenį ir tuo pačiu jo netekti kaip Tu. Jei tad Dievas brėžia pasaulio planą, tai juo jis žmogui tik nurodo tai, ko ir pats žmogus siekia sava sąranga bei giliausiais savais tikslais. Tačiau ši dieviškoji nuoroda yra tik nuoroda, kurios akivaizdoje žmogus turi apsispręsti pats: priimti ją ar atmesti. Nuosekliai tad Dievo planas pasaulyje yra Dievo *kvietimas*, kreipiamas į žmogų, kad šis apreikštų savą laisvę. Užuot ją neigęs, Dievo planas laisvę *tik žadina* bei veikdina. „Dievas žmogaus neverčia, jis jį prašo" (P. Florenskij). Dievo kenozė ir žmogaus laisvė sąlygoja viena kitą. Tad ir kiekvienas Dievo planas yra kenotinis, vadinasi, įjungtas į žmogaus laisvės ertmę ir tik šioje ertmėje vykstąs. Nėra jokio Dievo plano, kuris būtų vykdomas anapus žmogaus laisvės arba priešais ją. Pasaulio tikslingumas, kurio taip labai bijo N. Hartmannas, iš tikro ir yra tikroji paties Hartmanno siūloma „žmogaus teleologija", tik ištarta Dievo lūpomis, nes šios lūpos *taria* žmogaus *žodį*. Ir šio žodžio akivaizdoje žmogus yra laisvas, kadangi *jis pats turi apsispręsti: laikyti šį žodį* dieviškuoju ar nelaikyti. Šiuo apsisprendimu laisvė kaip tik ir virsta tikėjimu.

5. *Blogis ir laisvė*

Blogio klausimas niekad negali būti religijos filosofijos apeitas, bet sykiu jis negali būti jos nė išspręstas. Apeiti šio klausimo religijos filosofija *neprivalo* todėl, kadangi mes negalime patenkinamai apmąstyti Dievo Kūrėjo, *neapmąstę, bent principialiai,* blogio kilmės ir jo veiklos pasaulyje. Juk jei kūrinys, kaip jau ne sykį esame teigę, yra objektyvuota Dievo meilė arba Dievo atsidavimas reliatyviai būtybei, tai kur čia gali likti ertmės blogiui? Tai klausimas, kuris kankino ir tebekankina žmogaus mintį visais amžiais. Jis kankino šv. Augustiną, jam apmąstant pasaulio sąrangą kaip Viešpaties kūriniją: „Įsivaizdavau kūriniją baigtinę, tačiau pilną Tavęs nebaigtinio; sakiau, štai Dievas, ir štai visa, ką Dievas sukūrė. Tačiau Dievas yra geras ir už viską nepaprastai

aukštesnis. Gi geras gali kurti tik gera ir tik šiuo būdu (t. y. savo gerumu.— *Mc.*) visa apglobti bei pripildyti. Iš kur tad blogis ir kaip jis čia visur įsibrovė? Kas yra jo šaltinis bei diegas?“ (Conf. VII, 5).

Šis klausimas kankino ir M. Schelerį naujaisiais laikais: „Mes turime teisę ir pareigą,— rašė jis,— klausti, kaip santykiauja tikrovinis, patirtinis mūsų pasaulis su pasauliu, kurio lauktume kaip kūrinio, kilusio iš visa mylinčio ir visa globojančio Dievo“, nes „pats mūsų protas, nepriklausomai nuo apreiškimo, prieina išvadą, kad pasaulis yra kažkokio dvasinio veiksnio galia jau po savo sukūrimo patekęs į visai kitokią padėtį, negu buvo išėjęs iš Kūrėjo rankų“ [59]. Ir kol šis skaudus klausimas nėra atsakytas, tol visa kūrimo ontologija lieka kyboti ore: ji kalba apie idealinį pasaulį, kurio tikrovinis pasaulis visiškai neatitinka; ji kalba apie pasaulį kaip įkūnytą Dievo meilę, gi tikrovėje pasaulis reiškiasi kaip įkūnyta piktybė bei niekšybė. Iš kur tad šis skirtumas? Iš kur tai, kaip šv. Augustinas sako, jog „viskas yra iš Dievo, bet Dievas nėra su viskuo“ (De ordine II, 20)? Dievo sambūvis su blogiu yra juk neįmanomas. Štai kodėl blogio klausimas neišvengiamai siejasi su kūrimo ontologija ir štai kodėl jis neprivalo būti religijos filosofijos apeitas.

Antra vertus, šis klausimas yra nepaprastai painus ir galutinai iš viso neišsprendžiamas, nes jį sprendžiant visados gresia mums pavojus patekti į akligatvį, paneigiant arba Dievo, arba blogio tikrovę. Ateizmas dažnu atveju kaip tik ir remiasi pirmuoju šio akligatvio neiginiu: jeigu esama blogio, tai nėra Dievo. Juk jei Dievas iš tikro būtų, jis būtų už blogį atsakingas. Tačiau tai negalima. Vadinasi, Dievo nėra. Įspūdingai šią išvadą yra nusakęs J. Coterau, Prancūzijos laisvamanių sąjungos sekretorius. 1960 m. Briuselyje laisvamanių kongresui nagrinėjant temą „Laicistinė ir religinė dorovė“, J. Coterau kalbėjo: „Aš netikiu Dievą, nes jeigu jis būtų, tai jis būtų patsai įkūnytasis blogis. Todėl geriau jį neigiu, nei kaltinu, laikydamas jį atsakingu už blogį“ [60]. Tai pirmoji išeitis iš minėto akligatvio, iš kurio ištrūkti tikrai nėra lengva. Tiesa, ateizmo dvijulė — arba Dievas, arba blogis — mėginama dažniausiai nugalėti nurodant, esą Dievas blogio nenorįs ir todėl jo nekuriąs; jis tik jį leidžiąs bei pakenčiąs. Tačiau ką gi reiškia blogį leisti ar jį pakęsti Dievo atžvilgiu? Juk leisti blogiui rodytis konkrečiai reiškia leisti jam kilti principialiai. Bet kaipgi gali

Dievas ką nors leisti pačia galimybe bei kilme, to nenorėdamas? Sutikime, kad Dievas blogio nekuria. Tačiau tuo, *kad jis kažkokiu būdu įgalina blogio kilmę, jis savaime* šios kilmės nori, o tuo pačiu nori ir jos pasekmių. Gi Dievas, kuris norėdamas blogį įgalina, yra ne-Dievas. Nuosekliai tad ir nuoroda, esą Dievas blogio nenorįs, o jį tik leidžiąs, anaiptol nėra patenkinamas atsakymas į ateistinį nusigrįžimą nuo dieviškosios egzistencijos.

Nevykusi yra ir tolimesnė pastanga ginti Dievą blogio akivaizdoje tuo, jog Dievas, kaip tai formulavo jau šv. Augustinas, blogį leidžia, kad išgautų (eliciat) gėrį (plg. „Enchiridion ad Laurentium", XI. 3). Augustinas griebėsi šios formulės, manydamas galėsiąs su jos pagalba išsivaduoti iš manichejinio dualizmo ir nesuskaldysiąs pasaulio į būtybes, esmėje geras, ir į būtybes, esmėje blogas. Visa esą gera, kas tik yra. Pasaulis esąs savotiškas meno kūrinys, turįs savą darną, kurioje išsitenka ir blogybės, nes visatos grožis reikalaująs priešingybių, gi *Viešpats žinąs, kur ir kokių priešingybių reikią*. Papildydamos vienos kitas, gėrybės ir blogybės ir kuriančios pasaulio grožį: „in unam pulchritudinem complent" (De *vera religione*, 41). *Visatos* atžvilgiu Augustinas buvo didelis optimistas. Atsivertęs iš manicheizmo Krikščionybėn, jis vietoje manichejiško „blogojo dievo" statė niekį ir todėl padarė blogį tik gėrio stoka, tik jo šešėliu, tik jo drumzlėmis ir tuo būdu blogio kilmės klausimą dar labiau aptemdė. Nėra abejonės, kad blogis žmones ne kartą pamoko toliau šitaip nesielgti. Sudužus rasizmui ir jo vykdytoms niekšybėms, rasių lygybės sąmonė neabejotinai žmonėse sustiprėjo. O vis dėlto šios sąmonės stiprėjimas anaiptol nepadarė, kad įvykdytos niekšybės nebūtų buvusios įvykdytos. Blogis žmones pamoko, bet jis pats ir toliau lieka blogis. Blogio pamoka anaiptol nekuria harmonijos tarp gėrio ir blogio. Blogio aukoms, tiems milijonams nacizmo išniekintų bei išžudytų nekaltų žmonių, vėlesnė rasių lygybės sąmonė yra bevertė: pasiektas gėris nebeatitaiso įvykdyto blogio. Tokioje „harmonijoje" dalyvauti, o ypač ją kurti, nesutiktų joks protingas žmogus, kaip ir F. Dostojevskio Aliošа nesutinka grįsti visatos darnos nekalto kūdikio kančia. Argi tai galėtų Dievas? Taigi: nei blogio pakentimas, nei jo įjungimas į gėrio sąrangą nepajėgia sukrėsti ateizmo dvijulės: jei blogis yra, tai Dievo nėra.

Šitoje vietoje pasisiūlo antroji išeitis: sklaidyti protu blogį tol, kol jis visiškai išnyksta[61]. Dievo tikrovei apginti čia esti aukojama blogio tikrovė. Šiuo keliu žengė jau ir šv. Augustinas. Savo „Išpažinimuose" jis rašo: esą jam pasidarę aišku, jog „nėra jokių substancijų (t. y. būtybių.— *Mc.*), kurių Tu nebūtum sukūręs". O kadangi blogų substancijų Dievas negalėjęs sukurti, tai „blogis, kurio kilmės buvau ieškojęs, nėra substancija, nes jei būtų substancija, tai būtų ir gėris" (Conf. VII, 12). Dar daugiau: blogis savyje, pasak Augustino, yra niekis, vadinasi, būties priešingybė: blogis tolsta nuo būties ir krypsta į niekį; jo linkmė yra „deficere ab essentia et ad id tendere, ut non sit" (De moribus manicheorum II, 2). Ši Augustino samprata buvo vėliau perimta scholastinės filosofijos, kuri apibrėžė blogį kaip „būties stoką — carentia entis sive entitatis". Šv. Tomas Akvinietis kalba apie *blogį Augustino žodžiais: „Blogis yra arba stoka*, arba slepia stoką, arba yra niekis — malum vel privatio est vel privationem includit vel nihil est" (De veritate, q. I a. 1; plg. q. II, a. 15). Tad pažinti blogį galima irgi tik ryšium su tokiu gėriu, kuriam kažko stinga, ko stigti neprivalėtų, kaip, sakysime, skylę galima pažinti tik ryšium su tiltu, kuriame ji atsiranda; atsieta nuo tilto ar nuo kurio kito daikto skylė *yra niekis ir todėl nepažįstama*. Blogio paslaptis esanti neigimo paslaptis.

Iš šitokios blogio sampratos plaukia didžios svarbos išvada jo veiklos atžvilgiu; išvada, kurią gerai yra suvokęs ir gražiai nusakęs Vl. Solovjovas savo „Trijų pokalbių" (1900) įvade. Klausimas, kas yra blogis, kankino Solovjovą ne mažiau negu Augustiną, ir Solovjovas buvo *į jį atsakęs irgi taip, kaip Augustinas. Savo* eilėraštyje „Prometėjui" (1874) Solovjovas skelbia, esą blogis yra tik „vaikiškos sąmonės šmėkla", tik „ūkanotas įvaizdis (videnije)", tik „sunkus sapnas"; ateisianti paskutinė kūrimo diena, ir visos šios šmėklos išsisklaidysiančios, kaip išsisklaido rytmečio rūkai: „Kils naujo gyvenimo amžinas rytas, ir viena bus viskas, ir viskas bus viena"[62]. Tačiau savo gyvenimo pabaigoje Solovjovas atsisakė blogio kaip gėrio stokos arba niekio sampratos ir „Trijuose pokalbiuose", šiame paskutiniame savo veikale, kėlė jau visai kitokį klausimą: „Ar blogis yra tiktai patiriama stoka, neatbaigtybė, savaime nykstanti, gėriui augant, ar tikrovinė jėga, su vilionių pagalba valdanti mūsų pasaulį"?[63] Jei jis yra vien gėrio stoka, tai tuomet reikia ramiai

kurti gėrį, ir blogis savaime pranyks, kaip pranyksta tamsa, įžiebus lempą. Tačiau jei blogis yra jėga, valdanti pasaulį, tai šiai piktai jėgai nugalėti reikia jau aukštesnės bei stipresnės kitos jėgos, kuri, pasak Solovjovo, „turėtų atramos tašką aukštesnėje būties tvarkoje“ (t. p.), nes mūsoji tvarka, būdama valdoma blogio, tokios atramos teikti nepajėgia. Šiuo atveju santykis su blogiu įgyja ne ramios kūrybos, o aštrios kovos pavidalą. Istorija virsta ne vis tobulėjančia pažanga, bet įtampiomis ir netikromis grumtynėmis.

Nuostabu, kad krikščioniškoji religija interpretuoja blogį *tik šia pastarąja prasme: kiekviena blogio kaip grynos* stokos ar niekio samprata Krikščionybei yra svetima. Tarp krikščioniškojo tikėjimo ir scholastinės filosofijos (neišskiriant nė šv. Augustino) yra atsivėręs kažkoks sunkiai išaiškinamas plyšys. Filosofija nesugeba susidoroti su antikristu kaip jėgos bei kovos prasmeniu, o tikėjimas negali apsieiti be antikristo kaip realaus priešininko visam išganymo vyksmui. Todėl kiekviena istorijos ar evoliucijos samprata, kurioje antikristas dingsta ar esti suvokiamas tik kaip išsivystymo drožlės (plg. Teilhard'as de Chardinas), prasilenkia su Krikščionybe, kadangi joje Avinėlis ir Žvėris yra dvi realios priešingybės, kovojančios viena su kita visa apimančią kovą (plg. *Apr 13; 19, 11—21). Krikščioniškoji religija remiasi* žmogiškąja patirtimi, kuriai neprasmė, nesąmonė, melas, kančia, iškraipos (dvasinės ir fizinės) anaiptol nėra bejėgė stoka, o baisi grėsmė, atverianti kažkokią nedarną, kažkokią patyčią, piktai suplanuotą tiek gamtos sąrangoje, tiek istorijos eigoje. Krikščionybė nėra manichejinis dualizmas, skelbiąs dviejų absoliutų — gerojo ir piktojo — buvimą. Tačiau ji nėra nė Apšvietos optimizmas, paverčiąs blogį reliatyvios būtybės būsena ir regis — Leibnizo akimis — pasaulį patį geriausią, kokį tik Dievas galėjęs sukurti. Krikščionybei pasaulis yra sugadinta buveinė: „Vargas žemei ir jūrai, nes nužengė pas jus velnias, nešinas didžia rūstybe (echōn thymon megan)“ *(Apr 12, 12). Žmogiškoji patirtis* jaučia šią rūstybę visur nepaisant, kad atsajus protas ir aiškintų ją kaip gėrio ženklą, pvz., skausmą kaip įspėjimą teikti kūnui pagalbą ar badą kaip paskatą geriau įdirbti dirvą. Trumpai tariant, nuo blogio sampratos priklauso ir istorijos *samprata:* ar istorija yra nuolatos kylanti pažanga, ar labai netikro laimėjimo kova.

Išeitį iš čia svarstomo akligatvio galima rasti tik pripažįstant tikrovę tiek Dievui, tiek blogiui. Bet tai kaip tik ir yra sunkiausia, nes šiuo atveju reikia rasti tokią blogio kilmę, kuri blogio nesietų su Dievu kaip jo norėta pasekme, kartu tačiau nepadarytų blogio gryna būties stoka. Jei Dievas yra tikrovė, tai jis negali blogio norėti ir šia prasme jo įgalinti. Jei blogis yra tikrovė, tai jis negali būti gryna stoka ir reikštis kaip bejėgis. Bet kur rasti *tokį šaltinį, kuriame sutilptų* Dievo tikrovė su blogio tikrove? Tokio šaltinio ieškota mąstymo istorijoje visą laiką[64], ir šis ieškojimas sudaro pačią skaudžiausią filosofijos problemą — ne tik Vakaruose, bet ir Rytuose (plg. budizmo pažiūras į kančią).

Atrodo, kad vienintelis šaltinis, kuris Dievo nepadaro atsakingo už blogį ir sykiu nesunaikina blogio galybės, yra laisvė. Jau sakėme, kad jei žmogus yra Dievo Tu, tai juo jis tegali būti tik būdamas laisvas. Būdamas gi laisvas, jis apmeta bei apsprendžia pats save. Taip pat jau sakėme, kad žmogus yra *laisviausias Dievo ertmėje* ir kad todėl apsisprendimas Dievo atžvilgiu yra pats giliausias bei svarbiausias žmogaus apmatas. Kitaip tariant, Dievo ertmėje žmogus visų pirma apsisprendžia, kas jis Dievui yra: „quid Tibi sum ipse", kaip tai nusako šv. Augustinas (Conf. I, 5). Šis gi klausimas gali būti žmogaus atsakytas ir teigiamai, ir neigiamai. Tai reiškia: žmogus gali ontologinį savo santykį su Dievu pripažinti ir pagal jį apspręsti bei vykdyti savo būvį. Bet jis gali šio santykio ir nepripažinti ir pagal tai taip pat apmesti savo būvį ir jį vykdyti. Abiem atvejais jis tai gali tiek asmeniškai, tiek visuomeniškai bei istoriškai. Pirmuoju atveju žmogus apmeta save kaip Dievo Tu — ir savo sąmone, ir savo elgesiu, todėl *buvoja savojo Tu akivaizdoje. Žmogiškasis* būvis čia virstų dviejų Tu atsidavimu vienas kitam. Ontologinis žmogaus apsprendimas Dievui kūrimo metu ir egzistencinis jo paties apsisprendimas už Dievą istorijos metu darosi tapatūs. Žmogus buvoja, kaip įprasta kasdieniškai sakyti, „veidu į Dievą" arba anuoju augustiniškuoju „ad Te — Tavęs linkui" (Conf. I, 1).

Tačiau žmogus gali Dievo atžvilgiu apsispręsti ir priešingai. Jis gali nepripažinti savęs kaip kūrinio, kilusio dieviškuoju veiksmu, ir tuo būdu neigti save kaip Dievo Tu. Tai yra visiškoje žmogaus laisvės galioje. Tokiu atveju paprastai kalbame apie Dievo neigimą: jo buvimo, jo apvaizdos, jo atpirkimo. Vis dėlto žodis „neigimas" čia

neišreiškia visos tos gelmės, kuri atsiveria, kai žmogus apmeta save be Dievo. *Ką gi reiškia iš tikro šis žmogaus apmatas be Dievo? Ar jis yra tik vieno šio žmogaus apmatas be Dievo? Ar jis yra tik vieno kurio prado stoka šiame apmate? Anaiptol!* Nes šis apmatas nėra *tik grynas* neiginys arba gryna stoka. Ir be Dievo žmogus apmeta save pozityviai, nes kitaip jis savęs iš viso apmesti negalėtų. *Žmogaus apmatas be Dievo yra taip lygiai pozityvus,* kaip ir jo apmatas su Dievu, tik jis yra kitoks. Kame tad slypi šis jo kitoniškumas arba būdingumas?

Jei žmogus *neapmeta savęs* kaip Dievo Tu, tai jis neišvengiamai apmeta save kaip vienintelį Aš Pats. Jei jis neatsiveria Dievui, tai jis savaime užsisklendžia savyje, remdamasis tik savimi kaip būties pagrindu. Žmogaus asmens vienkartiškumas virsta tokiu atveju ontologine jo vienatve: žmogus be Dievo neturi antrininko. Jis lieka vienas savuose namuose (plg. *Mt 23, 39*). Jo būvis vyksta ne kito Tu linkui („ad Te"), bet linkui savęs paties. Tai irgi pozityvi linkmė, kadangi žmogaus Aš Pats yra pozityviausias dalykas visoje būtyje. Dar daugiau: šiuo atveju žmogaus Pats virsta ne tik vertybių nešėju bei vykdytoju, bet ir galutiniu jų mastu bei tikslu, jų apsprendėju bei teisėju. „Jei Dievo nėra, tai aš esu dievas",— aptaria savo būseną be Dievo Kirilovas F. Dostojevskio romane „Demonai"[65]. Jei Dievo nėra, tai „kiekviena valia yra mano valia" (t. p.). Galimas daiktas, kad žmogus ne visados gali šią savo valią įvykdyti, kadangi šalia jo buvoja ir kito Aš valia — irgi kaip aukščiausioji. Tačiau tokiu atveju aš galiu — irgi rodydamas savą valią — arba pats nusižudyti, nepriimdamas susiaurintos buveinės (tai Kirilovo sprendimas), arba kitą nužudyti, kuris mano buveinę pasaulyje siaurina ir todėl manai valiai pastoja kelią, nes susitarti bei sugyventi galima tik kasdienos plotmėje, kuri, būdama kompromisas, niekad nepajėgia pakilti ligi ontologinės asmens gelmės. Be Dievo aš esu tik Aš, ir kiekvienas šalia manęs buvojąs žmogus yra man irgi tik kitas Aš J. P. Sartre'o prasme, vadinasi, tik objektas (plg. RF I, 158—161). Be abejo, moraliniu ar socialiniu atžvilgiu galiu su šiuo kitu Aš elgtis kaip su manuoju Tu. Bet tai kyla ne iš mano asmens gelmės, o tik iš reikalo. Kitas Aš kaip objektas lieka objektas visuose socialiniuose bei moraliniuose santykiuose. Atsiverti ontologiškai kitam kaip meilei žmogus gali tik Dievo atžvilgiu, kadangi tik Dievas žvelgia ne į mane, kaip žmogiškasis kitas Aš, bet

per mane: „scrutans corda et renes Deus“ — Dievas mane peržvelgia. Todėl tik Dievas tegali būti tikrasis mano meilės *antrininkas*. Be *Dievo žmogus ontologiškai yra* absoliučiai vienišas. Trumpai tariant, apmatas žmogaus, apsisprendusio Dievo atžvilgiu neigiamai, virsta atbuline būsena. Betgi ir ši atbulinė būsena yra didžiai pozityvi bei kūrybinė, kadangi ji pakelia žmogų į suvereno padėtį būtyje.

Ir vis dėlto žmogaus apmate be Dievo slypi gilus, tiesiog *tragiškas negatyvumas*. Juk Dievas kuria žmogų kaip savąjį Tu (plg. RF I, 187—198). Tai reiškia: būti Tu yra žmogiškojo būvio pagrindas. Būti žmogumi ir būti Tu ontologiškai sutampa (convertuntur). Nuosekliai tad, apsispręsdamas buvoti tik kaip Aš Pats, žmogus savaime susikerta su giliausiu savos būties pagrindu, apspręstu buvoti kito Tu linkui. Tai nėra tiesioginis sankirtis su *Dievu* — *su jo valia, su jo įstatymais, su jo reikalavimais*, kaip ateizmas paprastai esti aiškinamas. Tai žmogaus sankirtis su savimi pačiu. Tačiau būdamas laisvas, vadinasi, turėdamas absoliučią galią savo paties atžvilgiu, žmogus pajėgia tokį sankirtį įgalinti ir jį savame būvyje nešti, kurdamas pagal jį savą istoriją su visu kultūriniu jos turiniu. O vis dėlto ši žmogaus galia nepajėgia *panaikinti ontologinio* pagrindo, kilusio iš Tu ir krypstančio į Tu. Egzistencinis apsisprendimas nebūti Dievo Tu —„Tu ne pasaulio Tėvas, o... caras“ (Ad. Mickevičius „Vėlinių“ didžiojoje Konrado improvizacijoje) — kelia žmogui nerimą, kuria savotišką dvilypumą bei blaškymąsi. Augustiniškoji „nerami širdis — cor inquietum“ (Conf. I, 1) prabyla visa jėga, tačiau nebe troškuliu Dievop, *o žvilgiu į save pačią*. Ir *šis žvilgis*, svarstant objektyviai, atveria žmogui giliausią jo paties priešpriešą: būti Dievo Tu ontologiniu pagrindu ir nebūti Dievo Tu egzistenciniu apsisprendimu. Nebūti Dievo Tu reiškia vykdyti savą būvį taip, kad jis visomis savo pasėkomis neigtų žmogų kaip Dievo Tu. Tai neiginys, kuris perskelia žmogų, o su juo kartu ir visą jo istoriją. Babelio bokšto statyba *gali* būti geras *prasmuo tokiai* teigiamai *ir* kartu neigiamai kūrybai: bokštas yra didžiulis teiginys, bet „jo viršūnė siekia dangų“ *(Pr 11, 4)*, vadinasi, žmogus stoja Dievo vieton. Ir šis bokštas turėjo būti pastatytas kaip „mūsų gyvenvietė“ (t. p.), taigi kaip objektyvi išraiška anos viršūnės kilti lig pat dangaus. Apsisprendimas nebūti Dievo Tu virsta žmogiškąja būsena žemėje: jo gy-

venimu ir jo mirtimi. Galima be Dievo gyventi. Galima be Dievo ir mirti.

Ir štai, mūsų pažiūra, šiame laisvos būtybės apsisprendime nebūti Dievo Tu kaip tik ir slypi blogio kilmė. *Blogis kyla iš laisvės nusikreipimo prieš Dievą. Tai yra galima*, kadangi laisvė, kaip sakyta, yra pati neaprėžtybė. Kurdamas būtybę kaip savąjį Tu, Dievas neįdeda jokio turinio, nes Tu (kaip ir Aš) nėra turinys, o santykis arba laikysena. Todėl ir Dievo troškulys turėti savą Tu reliatyvios būtybės pavidalu *niekuo neįtaigauja šios būtybės* laisvės. Nusistatymas arba apsisprendimas Dievo atžvilgiu kaip atsakymas į Dievo troškimą kyla tik iš pačios šios būtybės, o kai laisva būtybė atsako neigiamai, atsiranda ertmė, kurioje ir keroja blogis, skleisdamasis šios būtybės būvyje *ir visur ten, kur tokia būtybė buvoja bei* reiškiasi. Trumpai tariant, blogio šaknis arba jo diegas, kurio ieškojo šv. Augustinas, yra laisvos būtybės apsisprendimas būti Dievo atžvilgiu ne jo Tu, bet tik kitu Aš. Ateizmo problema yra žymiai gilesnė, negu iš sykio atrodo. *Religijos atstovų klaidos istorijoje*, *visokios jų* ydos bei nuodėmės asmeniniame gyvenime gali būti žmogui paskata tarti Dievui Ne, tačiau jos niekad nėra šio neiginio šaltinis. Jo šaltinis yra žmogaus laisvė kurti savą apmatą pagal save tik kaip gryną Aš. Ateizmas *kyla tik iš laisvės ir laikosi tik laisve*. Ir ši atbulinė laisvės išraiška istorijoje yra tai, ką vadiname blogiu, nes neigti tikrovę, gyvenant bei kuriant taip, tarsi šios iš tiesų tikrovės nebūtų—„et si Deus non daretur" (D. Bonhoeffer) — reiškia patekti į klaidos buveinę objektyviai ir į apgaulės *pinkles subjektyviai. Abiem atvejais tai* reiškia buvoti blogio būsena.

Priėmus nūn blogio kilmės sąsają su laisve, plaukia keletas išvadų, kurios, atrodo, pajėgia kiek nušviesti ir patį blogio klausimą apskritai, nors iš esmės jo ir neišsprendžia.

1. Blogio sąvoka yra religinė sąvoka, nes ji atsiranda tik iš laisvos būtybės santykio su Dievu. Nuosekliai tad *apie blogį galima* kalbėti tik religijos filosofijoje. Atitrauktas nuo Dievo ir nuo laisvės blogio klausimas iš viso dingsta. Blogio metafizika yra *negalima. Ši išvada* yra priešinga pažiūrai, kurią svarstėme šio skyrelio pradžioje, būtent: jei blogis egzistuoja, tai Dievo nėra. *Mūsų gi išvada skamba:* blogis egzistuoja tik todėl, kad Dievas yra. Jei Dievo nebūtų, nebūtų nė blogio. Dievo nebuvimo

atveju visa, ką vadiname blogiu, būtų, kalbant Teilhard'o de Chardino žodžiais, tik visatos išsivystymo skiedros, tik nepavykę evoliucijos bandymai, kurie išnyksta be pėdsakų visuotiniame tapsme. Blogis yra tikrovė tik Dievo tikrovės šviesoje.

2. Blogis yra ne būties stoka arba gryna neigiamybė, o atvirkščia teigiamybė — „verkehrte Positivität", kaip jį vadina Ch. Journet [66], nes laisvos būtybės apsisprendimas būti Dievo atžvilgiu tik Aš Pats yra pozityvus ir šio apsisprendimo skleidimasis istorijoje kultūriniais kūriniais yra irgi pozityvus. Tačiau visas šis pozityvumas (arba ši teigiamybė) yra atvirkštinis: jis yra vykdomas be Dievo arba linkme tolyn nuo Dievo — ne „ad Te", bet „abs Te". Tai nėra stoka (carentia), nes stoka, būdama niekis, nėra ir negali būti objektyvuojama. Gi laisvės apsisprendimas nusigręžti nuo Dievo įgyja istorijoje aiškiai regimų pavidalų. Ch. Journet mėgina išreikšti šią blogio teigiamybę bei regimybę vaizdingu matematiniu prasmeniu: blogis nėra nulis, kuriuo jis būtų, jei būtų tik stoka; blogis yra neigiamasis skaičius, sakysime,— 1, matematikoje vadinamas ir atvirkštiniu skaičiumi. Kaip skaičius (vienetas... ir t. t.) jis yra teigiamybė, nes nėra nulis, vadinasi, bet kokio skaičiaus stoka. Tačiau šis skaičius turi atvirkščią ženklą, būtent minus (—), todėl priešinasi kiekvienam skaičiui, kuris yra plius (+) [67]. Trumpai tariant, blogis yra atvirkštybė, būtent atvirkštybė laisvės santykyje su Dievu.

3. Šioje atvirkštinėje teigiamybėje kaip tik ir glūdi blogio jėga. Jei blogis būtų tik stoka, jis būtų bejėgis, nes stoka neturi ir negali turėti jokios galios. Gi laisvė kaip apsisprendimas yra nepaprasta galybė ir kūrybinė jėga, nors ir būtų nugręžta nuo Dievo. Net ir apmetęs save ne kaip Dievo Tu, o tik kaip Aš Pats, žmogus pasilaiko laisvės galią visa jos pilnatve, kurdamas pagal ją tiek save patį, tiek savo veikalus. Atvirkščia galia lieka vis tiek galia, kaip ir atvirkštinis skaičius lieka vis tiek skaičius, nors šios galios reikšmė visame mūsų būvyje (tiek minties, tiek veiksmo) yra visiškai kitokia. Tačiau kadangi šalia anos atvirkščios galios buvoja pasaulyje ir kita galia, einanti Dievo linkui, tai šios dvi galios susiduria viena su kita ir kovoja viena prieš kitą. Istorinė laisvės būsena susiklosto kaip grumtynės tarp apsisprendimo būti Dievo Tu ir apsisprendimo būti tik Aš Pats. Ši kova apima visą žmogaus būvį ir išplinta net gamtoje, kiek ji yra žmogaus buveinė bei prasmės vykdymo ertmė.

Buvoti pasaulyje reiškia buvoti pagal vieną iš šių dviejų priešingų apsisprendimų.

4. *Už blogį yra atsakingas ne Dievas, bet laisva būtybė.* Dievas blogio ne tik nekuria, bet jis jo nė neleidžia. Dievas kuria tik laisvą būtybę kaip savąjį Tu, vadinasi, iš anksto neapspręstą, sudėdamas jos apsisprendimą į jos pačios rankas. Laisvė yra pagrindas atsakyti į Dievo meilę, apsisprendžiant arba už jį, arba prieš jį. Dievas saugo šį pagrindą tuo, kad aprėžia savo visagalybę (kenozė), nes jos neaprėžęs jis sunaikintų savąjį Tu, paversdamas jį marionete. Blogio akivaizdoje Dievas yra ir tegali būti tik kenotinis Dievas, ir tik kenozės šviesoje galima kiek aiškiau suprasti Dievo santykį su blogiu: Dievas *pakenčia ne blogį, bet jis saugo laisvę: blogio akivaizdoje jis* kenčia ir verkia (plg. *Lk 19, 41*). Kas Dievą blogio akivaizdoje suvokia kaip absoliutinę galybę, tas nesuvokia jo santykio su laisve, nes laisvės ertmėje kyla Dievo kenozė kaip savarankiškas jo galybės apsirėžimas ir tuo pačiu nyksta ateistinė dvijulė — arba blogis, arba Dievas. Neteikdamas laisvei jokio turinio ir jokios vienos krypties, Dievas blogio neįgalina nei jo kilmės, nei jo pėdsakų prasme.

Be abejo, šios išvados toli gražu dar neišsprendžia blogio klausimo jo pilnatvėje. Ypač jos neatsako, kodėl blogio *esama gamtoje, buvojančioje šalia žmogaus ir* todėl nepriklausančioje nuo jo laisvės. Jei tačiau priimsime minėtą M. Schelerio teiginį, esą pats mūsų protas prieinąs išvadą, kad pasaulis yra sugadintas „kažkokio dvasinio veiksnio galia jau po savo sukūrimo“ (op. cit., p. 225), tuomet laisvė bus blogio kilmės priežastis ir gamtoje. Betgi kieno laisvė? Ir kokiu būdu ši laisvė yra įtaigavusi gamtą, kad jos sąranga yra tapusi nuostabiai tikslinga, tačiau kad šis tikslingumas yra pasibaisėtinai demoniškas? Net jeigu ir sutiktume su marksistiniu aiškinimu, jog gamtos tikslingumas išsisemia, jos padarams *prisitaikant prie gyvenamosios aplinkos,* vis dėlto jau pačioje prisitaikymo sąvokoje rastume tikslingumo: aplinka yra juk tikslas, kurio siekia ir pasiekia gyviai, išvystydami tas ar kitas savo organizmo funkcijas. Teleologija gamtoje vargu ar gali būti paneigta. Tačiau ši teleologija yra demoniško pobūdžio. H. Kringsas aptaria demoniškumą kaip „absoliutinį santykį su netiesa“ (p. 237); tai „atvirkštinė dvasios galimybė tokį absoliutinį santykį su netiesa turėti ir jį vykdyti“: demoniškumas

viską iškreipia (pervertiert) ir tuo būdu galop sužlugdo [68]. Tai blogis įkūnyto melo pavidalu arba, kaip krikščioniškoji religija šį reiškinį nusako, „melagis ir melo tėvas" *(Jn 8, 44)*, vadinasi, kas netiesą gimdo ir ją regimai objektyvuoja.

Ir štai gamtos teleologija arba jos harmonija yra surėsta kaip tik pagal šią netiesą. Dažnai sakoma, kad gamta sudaranti vieną melodiją. Tačiau čia pat priduriama, kad ši melodija esanti sukurta pagal kontrapunkto dėsnį: viena melodija einanti lygiagrečiai kitos šiai priešinga linkme. Jei betgi muzikoje kontrapunktas kaip priešingybė papildo savo slinktimi kitą melodiją ir tuo būdu ne sykį pasiekia nuostabaus grožio, tai gamtoje „kontrapunktas" yra ne garso, bet buvimo priešingumas, kuriame viena „melodija" sunaikina kitą, kadangi ši kaip tik ir yra skirta kitai naikinti. Gamtoje vienos būtybės tikslingumas tampa jos pačios žūtimi, kadangi jis turi savą priešingybę („kontrapunktą") kitoje būtybėje, surėstoje skirtinai pagal pirmosios tikslingumą. Vienas būdingas pavyzdys, autoriaus paimtas iš žinomo biologo J. von Uexküllio knygos „Bedeutungslehre" (Leipzig, 1940), vaizdingai paaiškina šią kraupią gamtos darną:

Lydekos, šios plėšrios žuvies; akys yra taip sudarytos, jog neregi nei spalvos, nei pavidalo, o tik šviesos blykčiojimą, kaip žuvytė vandenyje verčiasi ar sukasi. Lydeka tai pastebi ir žuvytę griebia. Todėl žmonės lydekas meškerioja ne kokiu nors mėsišku jauku, kaip kitas žuvis, bet blizge, tai yra tviskančios skardos skiautele, pritaisyta prie meškerės. Greitai traukiant vandens paviršiumi, ši skiautelė virpa blykčiodama, lydeka tai pastebi ir griebia, pati pakliūdama ant kabliuko. Žuvelės pavidalas blizgei yra nereikalingas, nes lydeka jo nerėgi. Ji regi tik patį blykčiojimą. Blizgė yra žmogaus proto įrankis, sukurtas pagal lydekos akių sąrangą ir pagal jos grobuonišką instinktą. Tai mechaninis protingos būtybės „kontrapunktas" lydekos organizmo „melodijai". Žmogaus tikslas čia pasinaudoja lydekos tikslingumu ir šį sunaikina.— Tačiau gamtoje esama ir organinės blizgės, skirtos irgi lydekos pražūčiai: Tuose pačiuose vandenyse, kuriuose gyvena lydeka, gyvena ir kita plėšri žuvis, būtent lophius piscatorius. Autoriui nepavyko rasti jai lietuviško vardo, tad vadinkime ją „lofijus žuvininkas". Viršutinė jo žiaunų

dalis turi sukaulėjusį prailginimą, galimą judinti, kuris baigiasi sidabrinės spalvos kaspinu 20—30 cm ilgio. Lofijus žuvininkas tūno pasislėpęs vandenyje tarp žolių, iškiša savo „meškerykotį“, nuolat jį judina, sidabrinis jo kaspinas vartaliojasi ir blykčioja. Plaukianti pro šalį lydeka jį pastebi, griebia ir pati esti lofijaus pagrobiama. Visas šis įrengimas yra lygiai toks kaip ir žmogaus meškerės. Skirtumas tik tas, kad žmogaus meškerė yra jo proto įžvalgos padaras, o lofijaus...?

Šiame pavyzdyje turime ne dvi skirtingų buvimo plotmių būtybes (žmogų ir žuvį), bet tos pačios plotmės dvi žuvis. Tačiau jos abi yra suręstos pagal kontrapunkto dėsnį: ta pati gamtos galia, kuri „sukomponavo“ lydekos akį žuvelės blykčiojimui pastebėti ir tuo būdu lydekos gyvybei laiduoti, „sukomponavo“ kartu ir kitą žuvį kaip lydekos priešingybę pagal tos pačios lydekos akių sąrangą lydekai pražudyti. Tokių pavyzdžių minėtoje J. von Uexküllio knygoje galima rasti ik valios. Gamta kaip „melodija“ arba gamtos darna pasirodo esanti ne kas kita, kaip priemonė naikinti. Ir šią „melodiją“ sukūrė ne patys gamtos padarai: „tvariniai buvo palenkti melui ne savo valia — vanitati enim creatur subiecta est von volens“ *(Rom 8, 20)* [69], kadangi jų sąrangoje išeina aikštėn didis protas, kurio gamtos padarams kaip tik stinga. Tačiau šis protas yra piktas ir demoniškas. Jis tyčiojasi iš gamtos būtybių, paversdamas jų pastangas gyventi jų pačių mirties pinklėmis. Ar tai individo auka rūšiai? Bet argi rūšys nežūsta? Žemės istorija yra gyvūnijos kapinyno istorija. Užtat Vl. Solovjovas ir rašė: „Rūšies troškimas yra troškimas amžinai gyventi. Gi jo vietoje gamta neša tik amžiną mirtį. Niekas gamtoje nelieka gyvas; visa siekia gyventi ir visa nuolatos miršta... Gamtos karalija yra mirties karaliją“ [70]. Kova už būvį, kai visi kovotojai galop žūsta, yra anos patyčios ir ano demoniškumo išraiška bei įkūnijimas. Kokios tad būtybės laisvė yra šitaip gamtą surentusi?

Filosofija į tai atsakyti negali. Ji pastebi bei aprašo blogį gamtoje demonišku jo pavidalu, tačiau ji negali susekti jo autoriaus. Ji viena tik suseka, kad ir gamtos blogis kyla iš kažkokios protingos būtybės laisvės, kadangi be laisvės nėra ir negali būti jokios teleologijos. Būdama betgi demoniška, ši teleologija gamtoje negali būti Dievo įdiegtas tikslas, kadangi šis tikslas nėra pa-

siekiamas, gamtos būtybėms susinaikinant viena kitą. Gi teleologija be pasiekto tikslo yra piktos patyčios teleologija. Todėl blogis gamtoje ir lieka mūsajam protui galutinai neišaiškinamas. Bet ir istorijoje esama daugybės klausimų, neįmanomų atsakyti filosofiniu būdu. Pavyzdžiui: kaip gali būti blogis iš istorijos pašalintas — nors ir Dievo galia,— nesunaikinus žmogaus laisvės? Kokią prasmę turi žmogaus pastangos kovoti už gėrį istorijoje, jei blogio nugalėjimas yra esmiškai eschatologinio pobūdžio, kaip tai skelbia beveik kiekviena religija, ypač krikščioniškoji? — Mėginant šiuos klausimus spręsti, filosofinis mūsų pažinimas atsidaužia į savo ribą, už kurios prasideda jau tikėjimas.

Kildinant blogį iš būtybių laisvės, savaime netenka prasmės vad. teodicėjos problema, tai yra pastanga pateisinti Dievą blogio akivaizdoje, kadangi Dievas Meilė, kuris saugo bei kiekvienu atveju laiduoja būtybės laisvę, jokio pateisinimo nėra reikalingas. Blogio akivaizdoje galima teisinti Dievą tik tol, kol jis suvokiamas ne kaip asmeninis žmogaus Tu, o kaip už žmogų aukštesnė galybė neasmeninio pavidalo. N. Berdiajevas yra gražiai pastebėjęs, kad „žmonės per maža apmąsto begalinį Dievo kantrumą (terpimostj) blogiui bei blogybėms, nes šis kantrumas yra tik atvirkštinė pusė Dievo meilės laisvei“ [71]. Juk laisvė yra atvirybė ne tik gėriui, bet ir blogiui. „Be laisvės atvirybės blogiui gėris virstų prievartiniu“ (t. p.), o tokio prievartinio gėrio vykdymas taptų žmogui baisiu slogučiu, galop susiklostančiu visuotinio totalizmo lytimi. Tokiu atveju Dievas būtų, jei prisiminsime jau cituotus Ad. Mickevičiaus žodžius, ne pasaulio tėvas, bet jo caras tironas. Tai reikštų paneigti Dievą Meilę, o tuo pačiu ir jį kaip asmenį, suvedant jo esmę bei valią į kažkokį būtinybės kosminį dėsnį. Štai kodėl G. Marcelis ir teigia, esą „kiekviena teodicėja privalo būti pasmerkta... Teodicėja yra ateizmas“, nes ji „būtinai įima savin teismą ir pati yra teismas, gi Dievas negali būti teisiamas. Samprata (la pensée), kuri teisina, yra dar nepakilusi ligi meilės“ [72], vadinasi, ligi to, kad „Dievas yra konkretus ir asmeninis“ (op. cit., p. 66). Suvokus gi, kad Dievas yra mano Tu ir ašen esu jam jo Tu, atkrinta bet koks teisinimas: tokia samprata esmiškai remiasi žmogaus laisve kaip būtina sąlyga, kurios Dievas Meilė niekad nelaužo, net jei laisvė ir atsigręžtų prieš jį patį. Laisvės laužymas reikštų Dievui savęs paties kaip meilės paneigi-

mą, kas yra nesąmonė. Užtat ir teorinis Dievo teisinimas blogio akivaizdoje arba teodicėja netenka turinio bei prasmės. Nuo Leibnizo laikų eitas jos kelias pasirodo esąs vylingas šunkelis, perkeliąs atsakingumą už blogį iš būtybės laisvės — vis tiek kokioj plotmėj šią laisvą būtybę mąstysime — į Dievo galybę. Iš tikro yra kaip tik priešingai: už blogį yra atsakinga būtybės laisvė; Dievas yra atsakingas tik už savo meilę. Meilė gi jokio pateisinimo nėra reikalinga.

6. *Kaltė ir laisvė*

Kaltė yra tiek ankštai susijusi su blogiu ir su laisve, jog jos klausimas kyla savaime, kai tik svarstome arba vieną, arba kitą. Juk kiekviena kaltė yra blogis, tačiau ne kiekvienas blogis yra kaltė. Kad blogis būtų kaltė, reikia, jog jo vykdymas įgytų tam tikrą būdingumą, kurį jam teikia kaip tik laisvė. Užtat kaltė ir svyruoja tarp blogio kaip gimininės savo žymės ir laisvės kaip rūšinio savo skirtumo. Jei pasaulyje nebūtų blogio, nebūtų nė kaltės. Betgi jei nebūtų laisvės, nebūtų nė blogio. Štai kaltės dialektika, kurios religijos filosofija turi atidžiai paisyti, norėdama šį klausimą bent kiek pakenčiamiau panagrinėti. Laisvė, kaip matėme, yra blogio versmė, o tuo pačiu ir kaltės pradininkė bei jos nešėja. Tačiau dvi interpretacijos temdo kaltės sąsają su blogiu ir su laisve, sužlugdydamos jos dialektiką ir tuo pačiu gilesnę jos sampratą. Tai likimo idėja ir kaltumo sąvoka.

Likimo idėją kuria blogio ir kaltės tapatybė. Pagal šią idėją kiekviena įvykdyta blogybė yra kaltė; pats gi vykdymas esąs lemtis: deivės Tichės (graikai), dangaus įsakymo (kiniečiai), dievų nutarimo (babiloniečiai) ir t. t.[73] Beveik visose prieškrikščioniškosiose religijose slypėjo ir tebeslypi idėja likimo kaip už žmogų aukštesnės jėgos, kuri jį apsprendžia ir jį lenkia, padarydama jį kaltą net ir be jo žinios bei valios. Lietuviškųjų laumių įvaizdis yra taip pat likimo išraiška — vis tiek ar šios laumės lemtų gera, ar pikta. Apgailos sąvokos bei jausmo stoka graikų mąstyme yra šios idėjos pasekmė, nes gailėtis to, kas padaryta pagal aukštesnę už mane lemtį, yra beprasmiška ir nevaisinga; apgaila likimo nekeičia; ji nekeičia todėl nė mano būties. Likimas yra mano pasmerkimas be mano gailesčio.

Nesunku įžvelgti, kad likimo idėja sunaikina žmogaus laisvę, uždarydama jį į akligatvį be išeities. Graikų tragedija yra tokios būklės išraiška. Fr. Schilleris yra teisingai suvokęs, kad senovinės tragedijos veikėjai buvę ne tikrieji charakteriai, kaip Šekspyro atveju, bet „idealinės kaukės", ir kad ne jos lėmusios tragedijos veiksmą, o choras. Choras gi buvo likimo galios tiek filosofinis prasmuo, tiek sceninė išraiška. Štai kodėl krikščioniškoji religija, skelbdama Dievą Meilę, paneigė likimo idėją visu griežtumu, suvesdama kaltę į laisvą asmens apsisprendimą: žmogus niekad nėra kaltas be savo valios bei žinios. „Visi stovime prieš Dievo tribunolą" *(Rom 14, 10)*, ir „vienas tik Dievas tėra širdžių teisėjas bei tyrėjas; todėl jis mums draudžia spręsti apie kieno nors vidinę kaltę"[74]. Tai, be abejo, nereiškia, kad nekaltas veiksmas niekad nebūtų objektyviai blogas; tai tik reiškia, kad be paties asmens valios atliktas veiksmas nėra kaltė, nors jis ir būtų savyje blogas. Kaltės sąsaja su asmens laisve yra pats didžiausias pakeitimas, kurį Krikščionybė vykdė ir tebevykdo žmogiškajame būvyje, vaduodama jį nuo lemties slogučio. Krikščioniškoji atpirkimo idėja yra tiesioginis likimo idėjos neiginys: tai žmogaus perkėlimas į laisvės erdmę. O jei ir krikščioniškojoje plotmėje tebekalbama apie „likimą", tai jis čia yra jau suprantamas nebe kaip kažkokia *antasmeninė kosminė galybė, o kaip* asmens pašaukimas bei uždavinys, kurį žmogus gali priimti bei vykdyti arba jo nepriimti ir nuo jo nusigrįžti[75].

Iš to nuosekliai plaukia tragedijos kaip literatūrinio žanro ir tragiškumo kaip žmogiškosios būklės negalimybė *krikščioniškajame istorijos tarpsnyje*. Tragiškumas, rašo R. Guardini, kyla „juk „iš būklės be išeities, kuri veda į sudužimą" (p. 269); „tai padėtis tokiame pasaulyje, kuris savyje yra užsklęstas ir todėl neleidžia žmogui kreiptis į kitą" (p. 272). Krikščionybei gi pasaulis kaip tik *nėra užsklęstas; jis yra jai atviras*: tai kelias, kuriuo žmogus kiekvienoje būklėje gali žengti į savo meilės antrininką, Dievą Kūrėją ir Dievą Išganytoją. Todėl Krikščionybė, pasak Guardini'o, „tuščiu plepalu laiko bet kokį tragiškųjų vertybių aukštinimą" (t. p.); ji „neigia žavėjimąsi tragiškumo patosu ir jo neviltimi, jų vietoje statydama krikščioniškąją rimtį bei drąsą tiesai su nesugriaunama jos viltimi"[76].

Kaltumo sąvoka yra egzistencinės filosofijos (M. Heideggeris, K. Jaspersas) padaras. Iš sykio atrodo, kad ši

sąvoka esanti ne kas kita, kaip sekuliarizuota krikščioniškoji pradinė nuodėmė (peccatum originale). Betgi įsižiūrėjus į ją arčiau, ji išnyra tik kaip reliatyvios būtybės aprėžtybė, kažkodėl vadinama kaltumu — gal todėl, kad vokiškasis žodis „Schuld“ yra dviprasmis: jis reiškia ir kaltę, ir skolą. Vokiškojoje egzistencinėje filosofijoje buvimo „skolingumas“ nežinia kam („žmogus nėra būtybės viešpats“, M. Heidegger) dažnai yra tiek suformalinamas, jog galop virsta „kaltumu“ [77] irgi nežinia už ką.

M. Heideggeris pagrįstai klausia, „kokiu gi būdu (wie) esame kalti ir ką kaltė reiškia?“ Juk „kaltės idėja nėra savavališkai prasimanyta ir žmogui (dem Dasein) primesta“; jei tad kaltės samprata iš viso yra galima, tai „ši galimybė turi būti žmoguje užbrėžta“ (p. 281); turi būti kokie nors pėdsakai, kurie įgalintų mus atskleisti kaltės reiškinį. Šių pėdsakų Heideggeris randa pačioje kaltės ir buvimo sąsajoje: ištara „kaltas“ visados sudaro jos tarinį: aš esu kaltas arba jis yra kaltas. Tuo būdu kaltė darosi nebeatskiriama nuo paties egzistuojančio žmogaus: ne kažkas yra kaltas, bet aš pats esu kaltas. Kaltė virsta pačios egzistencijos kaltumu: žmogus yra kaltas pačiu buvimu kaip tokiu —„das Dasein ist als solches schuldig“ (p. 285). Jis „ne tik gali būti faktiškai kaltės apsunkintas, bet pačiu savo būties pagrindu jis yra kaltas“, ir tik „šis esminis kaltumas sudaro egzistencinę sąlygą galimybei tapti „moraliai“ geram ar blogam“ (p. 286). Kitaip tariant, individuali kaltė yra galima tik kaip bendrojo egzistencijos kaltumo proveržis. Suvokti kaltę reiškia prabildinti aną „pradinį kaltumą — das ursprüngliche Schuldigsein“ (t. p.), nes „kaltumas neatsiranda iš nusikaltimo, bet atvirkščiai, nusikaltimas yra galimas tik ano pradinio kaltumo pagrindu“ (p. 284) [78]. Tai skaitant, iš tikro atrodo, kad stovime prie pat krikščioniškosios pradinės nuodėmės, tik nusakytos filosofine kalba, kadangi pradinė nuodėmė irgi sudaro visų mūsų kalčių prielaidą.

Tačiau šis įspūdis dingsta atsakant į paties Heideggerio keliamą klausimą: „Koks gi patyrimas kalba už tai, kad tokio pradinio kaltumo žmoguje esama?“ (p. 286). Jau minėjome, kad žmogus, būdamas laisvas, kuria savo paties apmatą. Apie tai kalba ir Heideggeris. Tiesa, jo žmogiškasis apmatas kyla ne iš laisvės, o iš rūpesčio. Būdamas nusviestas pasaulin, žmogus rūpinąsis būti, ir rūpestis verčiąs jį apmesti patį save ta ar kita kryptimi.

Betgi kurdamas vieną savęs paties apmatą (Entwurf), žmogus savaime ir neišvengiamai neigia visus kitus galimus apmatus, ir šis neiginys (Nicht) priklauso egzistencinei nusviedimo prasmei (p. 284). Save apmesdamas, žmogus įgalina, tiesa, savo buvimą, tačiau šis įgalinimas visados esti esmiškai neigiamasis („selbst wesenhaft nichtig"). Ir štai šis visų kitų žmogiškųjų apmatų neigimas, šis tik vieno apmato pasirinkimas kaip tik ir sudaro, pasak Heideggerio, kaltumą egzistencijos kaip tokios: kaltumas yra įaustas pačiame žmogaus buvojime pasaulyje tuo, kad jis renkasi tik viena, o neigia visa kita. Tai yra pakartojęs ir net dar aiškiau formulavęs K. Jaspersas: „Vieno griebtis reiškia kitą galimą atmesti". Kito gi atmetimas ir stumiąs mane „į objektyviai nesuvokiamą kaltę (p. 506)... Egzistencijos realybė (Wirklichwerden) viename sudaro nepašalinamą kaltę, atmetant (kitas) egzistencijos galimybes"[79].

Čia kaip tik ir išeina aikštėn vokiškojo žodžio „Schuld" dviprasmiškumas. Atstumdamas visas kitas savo apmato (Heideggeris) arba egzistencijos vykdymo (Jaspersas) galimybes ir rinkdamasis tik vieną, žmogus tarsi lieka skolingas sau pačiam tai, ką jis atstūmė. Jis ima net gailėtis, jog nepajėgiąs teikti sau visų galimybių arba visų galimų savęs paties apmatų, kadangi vieno kurio apmato rinkimasis savaime aprėžia bei uždaro žmogiškąjį būvį. Be abejo, net ir tokiu atveju žmogus lieka laisvas, vadinasi, atviras; jis gali kiekvieną akimirką pasirinktąjį apmatą paneigti ir jo vietoje imtis vykdyti kitą. Apmatas, kilęs iš laisvės, niekad nėra nepakeičiamas. Tačiau ir tokios pakaitos atveju apmatas esti tik vienas. Žmogus buvoja pasaulyje tarsi jūrininkas jūros akivaizdoje: jūra siūlosi jam kaip begalinė atvirybė, bet jis tegali plaukti tik viena kryptimi. Jis gali kryptį keisti, tačiau ir pakeista kryptis bus tik viena kryptis, o ne visa jūros atvirybė. Tai glūdi pačioje reliatyvios būtybės sąrangoje. Reliatyvybės esmę juk ir sudaro jos uždarumas bei aprėžtumas, vykdomas arba būtinybės dėsnių, kaip tai esti gamtoje, arba laisvo pasirinkimo, kaip žmogaus būvyje. Jau pats pagrindinis egzistencijos klausimas, kodėl yra šis tas, nurodo į aną aprėžtybę, nes šis tas nėra viskas. Reliatyvi būtybė pačia savo sąvoka yra stoka: stoka galimybių pilnatvės.

Tačiau kodėl vadinti visa tai kaltumu? Sutinkant, kad vienos galimybės pasirinkimas, o kitų išskyrimas sudaro kaltę, savaime reliatyvi būtybė darosi bloga pačiu savo

buvojimu, nes kaltė ar kaltumas yra neįmanomi be blogio. Nors Heideggeris ir teigia, kad kaltės reiškinys „kuo mažiausiai" gali būti išaiškinamas samprata blogio kaip gėrio stokos (plg. p. 286), vis dėlto kas gi galų gale yra tasai žmogaus „atsilikimas nuo savo galimybių" (p. 284), jei ne šių galimybių vykdymo stoka? Ši stoka juk ir padaro, kad kaltumas tampa bet kokio nusikaltimo pagrindu ir kad tuo būdu pats buvimas virsta kalte. Ar čia pro užpakalines duris neįsėlina graikiškojo likimo idėja, kuri egzistencinei filosofijai, pagrįstai kaip tik žmogaus laisve, yra aiškus svetimkūnis? Reliatyvybė nėra kaltybė, o ontologinė būtybės būsena: aš buvoju kaip save patį apsprendusi galimybė. Mano didybė ir yra ta, kad aš pats esu tai, kas esu. Regėti čia kaltumą reiškia teikti kalbiniam dviprasmiškumui ontologinės tikrovės pobūdį ir tuo nuvertinti žmogų kaip reliatyvią būtybę. Aš nesu nei kaltas, kad esu, nei skolingas savo buvimu, nes skola visados remiasi dviem nepriklausomaisiais. Gi aš esu visas Dievo Kūrėjo: „ipsius sumus" (*Ps 99, 3*). Aš nieko nesu gavęs; aš visas esu duotas, būtent be subjekto, kuris šią „dovaną" būtų priėmęs ir todėl liktų „skolingas". Mano buvimas yra grynas davimas — ne man, nes ir aš pats esu duotas. Todėl mano buvimas nėra nei kaltė, kad gailėčiausi, nei skola, kad grąžinčiau.

Kas tad yra kaltė? — Kaip minėjome, kiekviena kaltė yra blogybė. Tuo ji įsijungia į bendrąjį tiek gamtos, tiek istorijos blogį. Tačiau ne kiekviena blogybė yra kaltė. Tuo ji išsiskiria iš bendrojo blogio; išsiskiria tuo, kad yra laisvės pasekmė. Bet kaip tik todėl kaltė yra sunkiai suvokiama ir dar sunkiau išaiškinama. Krikščioniškoji religija visados yra kaltę vadinusi neišmatuojama gelme (abyssus) ir tuo nurodžiusi, nors gal ir ne visados sąmoningai, į esminę jos sąsają su laisve, kadangi ir laisvė yra neišmatuojama gelmė, gelmė be dugno, vadinasi, be pagrindimo bei įrodymo. Šiuo atžvilgiu A. Esseris teisingai sako, kad „kiek laisvė sudaro kaltės pagrindą, tiek kaltė nesiduoda būti *išaiškinama*, bet dalyvauja laisvės tamsoje bei nesuvokiamybėje"[80]. Viena betgi aišku, kad kaltė yra laisvai įvykdyta blogybė. Laisvė teikia blogiui tam tikro būdingumo ir tuo paverčia jį kalte. Visa yra kalta, kas blogį vykdo laisvai. Ir visa yra nekalta, kas blogį vykdo būtinai. Todėl negalima, sakysime, kalbėti apie gamtos kaltumą, nors jos veiksmai daugeliu atvejų yra blogi, o visas jos būvis betikslis ir beprasmis. Užtat

galima ir reikia kalbėti apie istorijos kaltumą, nes jos veiksmai dažnai yra ir blogi, ir laisvi. Sakome „dažnai", ne „visados", kadangi istorijos raida vyksta ankštai susijusi su gamtinio pasaulio būtinybe, kuri, kaip anksčiau minėta, ne kartą stipriai apręžia žmogaus laisvę arba ją net ir visai sunaikina. Istorija yra didžiai painus būtinybės ir laisvės raizginys, kuriame sunku konkrečiai nustatyti, kas ir kiek yra kaltas, vadinasi, kas ir kiek yra blogį vykdęs laisvai (pvz., žydų tragedija Lietuvoje). Istorijos blogis paprastai išryškėja tik praeities šviesoje, o joje kaltės matmuo darosi beveik nebesugaunamas, nes kaltė buvoja tik tol, kol buvoja kaltininkas. Vergija, sakysime, yra nepaprastai didžiulė blogybė. Tačiau kaip blogybė ji atsiskleidė tik išsivysčiusios žmogaus vertės sąmonėje, o kaltė už ją yra dingusi istorijos amžių ūkanose.

Kokiomis savybėmis nešina atsiskleidžia kaltė kaip laisvai įvykdyta blogybė žmogaus būvyje? Kitaip tariant, kuo yra būdinga kaltė kaip laisvė? — Jei kaltė yra laisvai įvykdytas veiksmas, tai visų pirma ji yra neišvengiama ontiškai ir vengtina morališkai. Kaltės išvengiamumas priklauso jos esmei. Neišvengiamas veiksmas įsijungia į būtinybės (arba likimo) kategoriją, netekdamas laisvės, o tuo pačiu ir kaltės pobūdžio. Nuosekliai tad kaltė išskiria ir *prievartą, ir apgaulę. Prievartinė ar apgauli blogybė* niekad nėra kaltė. Čia, atrodo, glūdi pagrindas, kodėl krikščioniškosios religijos skelbiama pradinė nuodėmė, padaryta palaimintoje ir laimingoje būklėje, nepavertė žmogaus velniu, kaip tai atsitiko, pasak Krikščionybės, su angelais, nes pradinė nuodėmė buvo įvykdyta apgaulės būdu: „Anaiptol nemirsite! — kalbėjo gundytojas,— jums tik atsivers akys, ir būsite kaip Dievas, pažįstą, kas bloga ir kas gera" *(Pr 3, 5)*. Susidūrus įsakymui, naivumui ir apgaulei, blogybė netenka blogio gelmės, o tuo pačiu ir kaltės gelmės: laisvė neapsireiškia visa savo galia. Blogio veiksmo išvengiamumas čia esti pridengiamas apgaulingo gėrio skraiste.

Išvengiamumas savaime padaro, kad kaltė įgyja gilų asmeninį pobūdį: kaltė visados yra mano kaltė. Tai reiškia: kaltą veiksmą aš įvykdžiau, aš jį apsprendžiau, aš jį prisiėmiau kaip savą. Kaltės atveju viskas sukasi ne apie kažką kitą, o apie mane patį kaip buvojantį laisvės ertmėje. „Kaltė sudaro mano paties istorijos sandą" (*M.* Scheler). Todėl *M.* Scheleris

ir teigia, kad kaltė „nėra jausmas“, bet „asmens kokybė“, kuri nepriklauso nuo to, ar jaučiuosi kaltas, ar nesijaučiu, nes ir nesijaučiant kaltam „kaltė laikosi (haftet)“; kaltė kaip „objektyvi kokybė“ nesusilieja su subjektyviu jos pergyvenimu, kuris, pasak Schelerio, gali atbukti ar net ir visai dingti: tuomet kalbame apie „užkietėjimą kaltėje“ [81]. Nuosekliai tad, būdama asmens kokybė, kaltė keičia mūsų būvį: kaltas žmogus buvoja kitaip negu nekaltas. Kaltė tūno, pasak Schelerio, „kiekviename asmens atliekamame veiksme ir yra slapta dabartinė jo dalininkė; ji skverbiasi į visa, ko žmogus nori ar ką jis daro“; dar daugiau: „ji apsprendžia jį net be jo *žinios ir kreipia* jį žengti kita linkme“ [82].

Gražiai šią kaltės skvarbą į visą mūsų būvį yra nusakęs F. Dostojevskis, palygindamas žmogžudyste nusikaltusį Raskolnikovą su žmogumi, „kuriam pūliuoja pirštas“: kaltė paglemžia visą jo dėmesį, nes tai tarsi votis, kuri nuolatos tvinksi ir kurios niekur ir niekad nebegalima pamiršti. Todėl religijos filosofai ir kalba apie kaltę kaip apie „pakitusią būseną“, einančią atvirkščia kryptimi [83]. *Kaltė yra žmogaus būvio pertrūkis, arba cezūra:* ji perkerta asmens istoriją į dvi dalis. Visa, kas yra buvę prieš kaltę, atrodo, Dostojevskio žodžiais kalbant, „tarsi pavasario sapnas“, sapnuotas „jau taip seniai“,— šitaip apibūdina savo praeitį nusikaltęs Raskolnikovas [84]. Kaltėje suyra mūsojo laiko vienybė. Praeitis atrodo esanti lyg nesava. Kaltas žmogus tarsi persikelia į naują laiko matmenį, o kaltė virsta šio naujo matmens pradžia. Stai kodėl ir visas būvis kaltės atveju pasisuka kita linkme, *priešinga negu lig šiol.*

Si atvirkštinė kalto būvio linkmė atsisuka paties kaltininko linkui: užuot buvojęs, šv. Augustino žodžiais kalbant, „ad te“ (kito linkui), kaltas žmogus pradeda buvoti „ad semet ipsum“ (savęs linkui). Krikščioniškoji religija nuolatos vadina kaltę (religiškai kalbant: nuodėmę) „nusigręžimu nuo Dievo ir atsigręžimu į kūriniją — aversio a Deo et conversio ad creaturas“. Tuo būdu susidaro įspūdis ir net pažiūra, tarsi kaltas žmogus imtųsi iš tikro ypatingai rūpintis pasauliu, tarsi *kaltė iš tikro būtų vykdymas* trečiojo Kristaus gundymo dykumose: „Visa tai tau pavesiu, jei puolęs pagarbinsi mane“ *(Mt 4, 9).* Net ir M. Scheleris buvo linkęs manyti, jog polinkis garbinti, kaip jau anksčiau esame minėję (plg. RF I, 83—84), esąs žmogaus sielai prigimtas, vadinasi, neišvengiamas, todėl

visados ir visur vykdomas; tik jo objektas galįs būti iškreiptas: užuot garbinęs Dievą Absoliutą, žmogus galįs garbinti daiktą stabą. Atrodo tad, kad kaltės atveju ši iškraipa kaip tik ir virstanti tikrove. Kaltas žmogus atsigręžtąs į daiktus, kad juos puoselėtų, kultivuotų, ugdytų ir net garbintų. Kaltė, atrodo, gimdanti stiprų ryšį tarp kaltininko ir pasaulio. Tai pažiūra, einanti per visą krikščioniškąją religiją bei jos etiką ir radusi grėsmingą išraišką šv. Jono žodžiais: „Kas myli pasaulį, tame nėra Tėvo meilės" *(1 Jn 2, 15)*.

Sutikime, kad kaltė yra nusigręžimas nuo Dievo: tai neabejotina (apie tai kiek vėliau). Tačiau ar ji iš tikro yra atsigręžimas į kūriniją? Ar ji padaro žmogų iš tikro atvirą pasauliui, stiprindama bei gilindama jo sambūvį su kitais? Ar nėra kaip tik priešingai? Krikščioniškojoje etikoje kaltės atžvilgiu esama tam tikro prieštaravimo. Šalia kaltės kaip atsigręžimo į kūriniją („conversio ad creaturas") eina lygiagrečiai ir kitas teiginys, esą kaltė yra puikybės pasekmė ir puikybės būklė (superbia). Tačiau puikybė yra juk nusigręžimas ne tik nuo Dievo, bet ir nuo kūrinio: puikuolis atsigręžta tik pats į save. Štai kodėl religijos filosofijoje kaltė yra laikoma ne asmens atvirumu pasauliui, o asmens užsidarymu savyje bei atsiskyrimu nuo pasaulio. Vl. Solovjovas, pavyzdžiui, vadina kaltę tamsia galia, kuri „mus skiria nuo visko, mus užsklendžia mumyse pačiuose, padarydama mus neperskverbiamus ir neperregimus"; ji suardo „bet kokį ryšį su Dievo pasauliu, išbloškia mus iš bendravimo su kitais ir užtveria mums kelią į tikrąjį santykį su visata"; kaltei „būdinga yra kaip tik tai, kad ji mus nuo visatos atplėšia"[85]. Egzistencinė dabarties filosofija nuolatos kalba, Heideggerio žodžiais, apie žmogų kaip būties ganovą, būties kaimyną, gyvenantį jos artumoje; apie budėjimą būties akivaizdoje jos saugojimo prasme (Wächterschaft)[86]. Be abejo, visi šie žmogaus apibūdinimai yra daugiau vaizdingi prasmenys negu loginės ištaros, tačiau jais visais norima nusakyti sambūvis tarp žmogaus ir pasaulio, kuriame jis buvoja. Šį tad sambūvį kaltė kaip tik ir suardo. Pirmykštis biblinis Kaino atsakymas į Dievo klausimą („kur tavo brolis Abelis") „argi aš esu savo brolio sargas?" *(Pr 4, 9)* yra tikrasis ir pats esmingasis *kaltės apibūdinimas ryšium su kūrinija. Kaltininkas nebėra* būties ganovas, jos kaimynas, jos sargas; jis nebegyvena jos artumoje; viskas yra jam nuotolis. „Ir į jus

žiūriu tarsi iš užu tūkstančio varstų",— taria Dostojevskio Raskolnikovas savo motinai ir seseriai (t. 5, p. 240). Nuotolis, ne artumas, yra kaltės nešėjo būsena pasaulyje. Kaltas *būvis yra, pasak S. Kierkegaard'o, tarsi aklinai* uždarytos durys, už kurių „sėdi žmogaus Pats ir sergi pats save"[87]. Užuot buvęs brolio sargas, kaltininkas tampa paties savęs sargu.

Virtusi žmogaus buvojimu savęs linkui, kaltė apgręžia ir jo santykį su Dievu, tuo įgydama ne tik tamsų bei paslaptingą, bet sykiu ir demonišką pobūdį: kaltininkas *apsisprendžia už absoliutinę netiesą. Sergėdamas tik patį* save, jis neigia ne tik sambūvį su pasauliu, bet ir sambūvį su Dievu: Dievas nebėra jam savasis Tu. Kaltės būklėje žmogus kuria savo apmatą ne ryšium su Dievu Meile, bet tik ryšium su savimi pačiu. Jei betgi žmogus yra Dievo kūrinys kaip jo meilės išraiška, tai nusigrįžimas nuo Dievo Kūrėjo ir atsigrįžimas į save patį atveria tamsiausią *kaltės gelmę, kurioje slypi išdavimas kaip „niek*šybės paslaptis" (plg. *2 Tes* 2, 7). Dievas yra juk manasis Tu tik kaip Meilė, ne kaip Galybė. Galybės akivaizdoje aš drebu, tad apie ištikimybę ar išdavimą čia negali būti nė kalbos. Galybės negaliu nei išduoti, nei būti jai ištikimas, kadangi esu visiškoje jos valioje bei valdžioje. Galybė neteikia man jokios laisvės ir neleidžia man pačiam apsispręsti. Gi meilės akivaizdoje aš atveriu pats save ir jai atsakau sava meile. Tad užsiverti meilei reiškia neigti savo antrininką, tapti neištikimam ir tuo pačiu jį išduoti, išduoti Dievą kaip savąjį Tu. Kaltės atveju Dievo kaip Meilės pergyvenimas virsta savo priešingybe: kaltininkas, susitelkdamas aplink save, tuo pačiu tampa savimeiliu; jis myli tik save, ir savimeilė darosi, šv. Augustino žodžiais kalbant, anuo svoriu („pondus meum"), kuris traukia kaltininką vis žemyn. O kadangi, kaip minėta, žmogus yra laisviausias tik savo santykyje su Dievu, tad ir jo apsisprendimas neigti Dievą Meilę yra laisviausias apsisprendimas, keičiąs žmogiškąjį būvį iš pagrindų. Štai kodėl kaltė Dievo akivaizdoje įgyja demonišką pobūdį. Ir juo šis apsisprendimas yra grynesnis nuo visokių pašalinių įtakų, juo jo demoniškumas auga, virsdamas galų gale Dievo neapykanta — odium Dei — ir paversdamas kaltę kova su Dievu. Meilė, tapusi savo priešingybe, traukia kaltininką — irgi savo svoriu — kovon su viskuo, kas dieviška, kadangi paties Dievo ši kova pasiekti negali. Todėl kiekviena kaltė Dievo aki-

vaizdoje neišvengiamai išsivysto į „kovingąjį ateizmą“: prieštaraujanti sąvoka logiškai, nes yra beprasmiška kovoti su tuo, ko nėra, tačiau be galo veikli psichologiškai, kadangi neapykanta veikdo žmogaus būvį ne mažiau už meilę, tačiau atvirkščiu būdu: ne globoti bei saugoti, bet kenkti bei žlugdyti. Čia ir slypi *kaltės demoniškumas*, daugiau ar mažiau kiekvienos kaltės, nes „kiekviena kaltė yra nusikaltimas Dievui“ (S. Kierkegaard).

Šitoje vietoje atsiskleidžia savotiška kaltės dialektika: kaltė visados yra pradžia, bet niekados ji nėra pirmykštė. Tai reiškia: būdama santykio su Dievu Meile lužis, kaltė pradeda naują žmogiškojo būvio būseną; tačiau kaip tik todėl, kad ji yra lūžis, kaltė yra paskesnė už pirmesnę būseną, buvusią prieš lūžį. Kaltės užnugaryje visados *buvoja kita ir kitokia būsena. Galima šią senesniąją būseną* vadinti įvairiais vardais: nekaltumas (integritas), palaima (beatitudo), malonė (gratia), rojus (paradisus) — vardai, kuriuos vartoja krikščioniškoji teologija bei religijos filosofija. Kiekvienu tačiau atveju jie reiškia logiškai užčiuopiamą ontologinę prielaidą, be kurios kaltė iš viso būtų neįmanoma. Žmogiškasis būvis prasideda be kaltės. Nekalta būsena — štai pati mūsų būvio pradžia. Ir tik tada, kai laisvas apsisprendimas apkreipia šią būseną *atvirkštine linkme, kyla kaltė kaip kitokios būsenos* pradžia. Kaip tik todėl, būdingu E. Brunnerio posakiu, „kaltė turi užu savęs istoriją“, kurios ji „nesunaikina, o tik iškreipia“ [88]. Kaltė yra tik atvirkštinio būvio pradžia.

Todėl priešingai M. Heideggerio ir K. Jasperso teiginiui, esą kaltumas slypįs pačiame buvime, turime pabrėžti, kad buvimas yra savyje ontologiškai nekaltas arba šventas, kadangi jis, o ne kaltė, yra pirmykštis tiek logiškai, tiek ontologiškai. Tačiau būdamas laisvė, jis yra atviras abiem galimybėms arba abiem linkmėms ir todėl gali virsti kaltu. Vis dėlto kaltumas yra paskesnis už nekaltumą. Kaltė visados yra neiginys to, kas yra buvę anksčiau. O anksčiau nei kaltė yra buvusi ne-kaltė arba palaima. Tai nėra jokia slapta teologija, nes jei kaltė yra galima suvokti filosofiškai (kiekviena etika tai daro), tai ir jos galimybės pagrindas arba nekaltumas kaip pirmykštė būsena taip pat yra galima filosofiškai suvokti bei sklaidyti — ypač religijos filosofijos plotmėje.

Nors kaltė yra gilaus asmeninio pobūdžio, bet ji, kaip sakėme, perskverbia visą žmogaus būvį ir tuo būdu virsta

pradžia naujos jo būsenos. Tai žadina kitą mūsų amžiui ypač svarbų klausimą: ar ir kiek kaltė yra bendruomeninio pobūdžio? Šis klausimas dabar paprastai yra atsakomas neigiamai: kaltė esanti ir liekanti asmens plotmėje. Tačiau seniau, pvz., viduriniais amžiais, bendruomeninis kaltės pobūdis buvo neginčijamas. Nusikaltimas, įvykęs kurioje nors bendruomenėje (šeimoje, parapijoje, vienuolyne), paliesdavo šią bendruomenę tiek giliai, jog ji atgailodavo kaip bendruomenė už savo nario kaltę bendromis maldomis, bendromis procesijomis, bendru pasninku, kelionėmis į Šventąją Žemę ir t. t. Tokių bendros atgailos darbų pagrindas buvo įsitikinimas, kad asmuo nėra Leibnizo monada „be langų", kuri nei kitų neįtaigauja, nei pati nėra kieno nors įtaigaujama; asmuo yra sambūvis (*Mitsein*); buvoti pasaulyje reiškia buvoti kartu ir todėl kartu nešti šio buvojimo pasekmes. M. Heideggerio taip stipriai pabrėžtas žmogaus buvojimas kartu su kitais [89] yra buvęs jaučiamas bei vykdomas visais krikščioniškaisiais amžiais. Jeigu šiandien šis jausmas yra atbukęs ir iš dalies net dingęs, tai tik todėl, kad mes, kaip pastebi M. Scheleris, „išmokome, tiesa, mąstyti istoriškai bei socialiai, tačiau mūsieji vertinimo būdai (Wertungsweisen) tebėra *dar vis iš individualistinio 18-ojo šimtmečio*" [90].

Betgi labai būdinga mūsų dienoms yra individualizmo *neigimas laimėjimo atveju: literatūros, meno, mokslo,* technikos, sporto žymūnai yra pergyvenami kaip garbė visai bendruomenei, kurios nariai jie yra. Bendruomenė (šeima, draugija, apylinkė, tauta) didžiuojasi savo rašytojais, dailininkais, išradėjais, kosmonautais, sportininkais... Šie net nustoja buvę „privatūs" asmenys, virsdami visuomeniniais prasmenimis, apreiškiančiais tas ar kitas kūrybines tautos galias, kurios susitelkia bei prasiveržia žymūnų asmenybėmis. Šie žymūnai esą bendruomeninių — visų pirma tautinių — galimybių reiškėjai. Niekas šiandien nedrįstų teigti, kad tas ar kitas kūrybinis laimėjimas liečia skirtinai tik patį kūrėją, kad tik jam vienam tenka garbė už atliktą jo žygį ir kad todėl visi kiti bendruomenės nariai lieka šios garbės nepaliesti ir net negali būti jos liečiami. Žymūnų laimėjimai dabar yra stipriai pergyvenami kaip visos bendruomenės laimėjimai. Solidarumas garbėje yra tapęs mūsų dienų akivaizdybe.

Tačiau dalytis garbe reiškia pripažinti bendruomeninį asmens solidarumą visose žmogiškojo būvio plotmėse,

kadangi šis būvis negali būti skaldomas: jis yra visuma, kaip ir pats žmogus yra visuma. Jis buvoja kartu ne tik tuo ar kitu atžvilgiu, bet visu savimi. Negalima dalytis garbe, nesidalijant atsakingumu, gėda, kalte ar nelaime... Nes užu kiekvieno dalijimosi slypi nuojauta, kad aš buvoju ne vienas bei vienišas ir kad todėl mano žygiai — geri ar blogi, laimingi ar grėsmingi — liečia ne tik mane patį, bet ir kitus, o kitų žygiai įtaigauja ir mane. Štai kodėl yra nelogiška ir nepsichologiška dalytis garbe, o neigti dalijimąsi kalte, kaip kad šiandien įprastai daroma. Juk kas gi yra atsakingumas, apie kurį šiandien tiek daug kalbama, jei ne, K. Jasperso žodžiais kalbant, „pasiruošimas prisiimti kaltę" [91]. Mes visi esame atsakingi už tai, kad pasaulyje esama neteisybės, netaikos, skurdo, bado, vargšų išnaudojimo. Tai šiandien yra gana aišku ir net viešai skelbiama. Tačiau paprastai nutylima, kad šis atsakingumas yra kaip tik mūsosios kaltės pasėka: mūsasis kaltumas padaro, jog pasaulyje esama tiek daug ir tokių baisių blogybių ir kad už jas mes atsakome. Tad nors bendruomeninis kaltės pobūdis ne sykį esti nuslepiamas ar net garsiai neigiamas, jis neišnyksta, o atsakingumo, garbės, bendros užuojautos ar pagalbos pavidalais ryškiai iškyla prieš mūsų akis.

Štai kodėl religijos filosofai niekad nėra abejoję kaltės bendruomeniškumu. Būdama asmens kokybė ir perskverbdama visą asmens būvį, kaltė tampa „tiek apimli, kiek apimlus yra ir pats būvis; kaltės plotmė yra paties būvio plotmė" [92]. Šiuo savo apimlumu kaltė ir susisiekia su visais kitais, o visi kiti — su manimi. Kaltės solidarumas virsta savaiminga išraiška žmogiškojo būvio solidarumo: nėra izoliuotos kaltės, kaip nėra izoliuoto žmogiškojo būvio. Melas, sakysime, niekad nebūtų melas, jei jis neturėtų antrininko, kuriam meluoju. Pats sau nemeluoju; meluoju tik kitam. Ir taip yra su visomis kaltėmis. Kaip pats asmuo yra sambūvis, taip sambūvis yra ir kaltė. Kaltė yra neįmanoma be manęs apkaltinimo arba skundo prieš mane, kuris visados kyla iš kito, buvojančiojo kartu su manimi. Todėl M. Scheleris visu įtaigumu ir kalba apie „bendrą kaltę ir bendrą nuopelną" (p. 501), kurie kyla ne iš kokio nors susitarimo, o iš pačios „asmenų bendruomenės" (p. 502). Tai anaiptol, pasak Schelerio, nepaneigia Kanto skelbtos ir mūsų pripažįstamos „asmens autonomijos" (p. 499). Tai tik nurodo, kad asmens autonomija anaiptol nėra jo izoliacija arba užsisklendimas

pačiame savyje[93]. Asmens autonomija yra jo laisvė, neprievartaujama nei iš viršaus, nei iš vidaus. Tačiau kaip tik ši laisvė, būdama esmiškai asmens atvirybė, ir suveda jį su kitais į asmenų bendruomenę. Autonomija veda į solidarumą, o tuo pačiu ir į visų asmens veiksmų — kaltų ar nuopelningų — bendruomeniškumą.

Nuosekliai tad tokia bendruomenė, kuri neprisiimtų kaltės už atskiro savo nario darbus, nustotų teisės prisiimti tiek savo žymūnų garbę, tiek ir visą savo istorijos eigą kaip savąją. Tokia bendruomenė suvoktų save tik kaip sumą, susidedančią iš atskirų individų, nesusijusių tarp savęs bendru likimu. Jei tokia bendruomenė būtų tauta, ji nustotų buvusi tauta, kadangi tauta visada gyvena praeities nuopelnais, laimėjimais, nelaimėmis ir kaltėmis. Bendruomeninis kaltės bei atsakingumo neigimas sunaikintų bendruomenę kaip bendruomenę, paversdamas ją atsitiktiniu Leibnizo „belangių monadų" rinkiniu. Trumpai tariant, asmeninis kaltės pobūdis savaime gimdo bendruomeninį jos pobūdį. Kaltė perskverbia ne tik visą asmens būvį, bet ir visą bendruomenės būvį: kalta bendruomenė irgi buvoja kitaip negu nekalta. Ir ji užsisklendžia ir net užkietėja. Dar daugiau: kaltė slepiasi. Niekas nėra taip labai linkęs kaltės slėpti, kaip bendruomenė. Šventraščio pasakojimas, esą pirmieji žmonijos kaltininkai pasislėpę nuo Viešpaties „po rojaus medžiais" *(Pr 3, 8)*; gali būti gilus kaltės slėpimosi prasmuo. Slapta yra kaltės buveinė. Kaltė visados mėgina buvoti kažkur kitur, tik ne čia pat ir ne dabar. Užtat N. Berdiajevas ir pabrėžia, kad „tik nuplėšus blogiui kaukę (po kuria jis slepiasi.— *Mc.*), tik iškentus blogio pažadintą skausmą, yra žmogui įmanoma pakilti į aukštesnį laipsnį... Blogio patyrimu galima iš tikro praturtėti.., bet tik perėjus per kančią, tik apgailėjus kaltę" [94].

Čia mūsų mąstymas susiduria su nauja laisvės vykdymo apraiška, kuri taip pat iš laisvės kyla ir gal net geriausiai ją atskleidžia, būtent su gailesčiu (contritio, Reue, repentir). Būdamas atviras galimybei nusikalsti, žmogus yra atviras ir galimybei prisipažinti nusikaltęs bei gailėtis kaltę įvykdęs. Kaip kaltė, taip ir gailestis yra laisvės apraiškos. Tačiau gailestis yra susijęs su laisve žymiai giliau negu kaltė. Gailestis yra grynos laisvės veiksmas, kadangi niekas ir niekad negali žmogaus priversti gailėtis. Būti nekaltam ir vis dėlto prisipažinti esant kaltam galima ir iš prievartos, pvz., sovietinių teismų pro-

Užsklanda

KRISTUS IR LAISVĖ

Baigiant šią studiją, reikia dar pridurti, kad Dievo ir laisvės santykis bei sąryšis niekur nėra toks ryškus ir, filosofiškai jį svarstant, toks įtaigus kaip krikščioniškojoje religijoje. Krikščionybė laiko save nebeperžengiama religija, kadangi Dievo priartėjimas prie žmogaus čia irgi yra nebeperžengiamas: krikščioniškasis Dievas yra tapęs žmogumi — tikras Dievas tikru žmogumi. Tai turi grindžiamąją reikšmę ir žmogaus laisvei.

Vienoje savo veikalo „Mintys — Pensées“ vietoje B. Pascalis kreipia mūsų dėmesį į Dievo apsireiškimo dialektiką kaip tik Krikščionybėje, būtent: krikščioniškasis Dievas yra apsireiškęs ir sykiu įsikūnijęs Dievas — Deus revelatus ir Deus incarnatus. „Žodis „revelatio“, — sako Pascalis, — reiškia *atidengti arba nutraukti* uždangą (velum), gi įsikūnijimas Dievą tik dar labiau pridengia“ [96]. Šią Pascalio nuorodą kartoja ir mūsų dienų teologai. Sakysime, H. Bouillardas SJ rašo, kad apreiškimo akivaizdoje mūsų pažinimas „vis dėlto lieka apgaubtas tamsos“, kadangi „istoriniai pavidalai, kuriais Dievas reiškiasi, kartu jį ir paslepia. Apsireikšdamas Dievas save pažemina. Net ir Kristaus žmogybė įima savin Dievo pažeminimą ir palieka tikrąją jo esmę neregimą“ [97]. Kitaip tariant, apreiškimas turėtų Dievą vis labiau atskleisti, padarydamas jį mums vis aiškesnį, vis regimesnį, vis suvokiamesnį. Iš tikro gi yra kaip tik atvirkščiai: apreiškimo vyksmas istorijoje Dievą vis labiau pridengia, kadangi vis labiau plečia bei gilina jo kenozę. Krikščioniškasis arba įsikūnijęs Dievas yra šios kenozės viršūnė.

Jei tad Krikščionybė teigia, kad Kristuje Dievas yra apsireiškęs galutinai, tai tuo pačiu ji teigia, kad žmogiškuoju pavidalu Dievas yra ir prisidengęs galutinai. Niekas juk Dievo taip nepridengia nuo mūsų akių, kaip mūsų pačių *prigimtis, kurią prisiėmęs bei nešiodamas* Dievas

tampa nebeatskiriamas nuo bet kurio kito žmogaus: „schēmati euretheis hos anthrōpos — *habitu inventus ut homo*“ *(Fil 2, 7)*, nes tokiu atveju Dievas buvoja mūsąja žmogiškąja būsena (schēmati, habitu) ir yra todėl mūsų patiriamas bei pergyvenamas *kaip ir mes visi*. Kristaus žmogybėje nėra nieko, kas liudytų jo antžmogiškumą. Įsikūnijimo atveju Dievas neturi kitokio veido kaip tik žmogaus veidą.

Štai kodėl, sako minėtasis jėzuitas Bouillardas, „Dievo apsireiškimo akivaizdoje galima likti aklam, galima net piktintis teiginiu, esą *absoliutas galįs būti pažintas* žmogiškojoje, net jau per daug žmogiškojoje tikrovėje; tačiau ir tasai, kuris pajėgtų šioje tikrovėje atpažinti Dievą, vis dėlto *liktų bestovįs prieš Nepažįstamąjį*“ [98]. Gi Pascalis net teigia, jog „nė viena religija nėra tikra, jei ji neskelbia, kad Dievas yra prisidengęs; tokia religija neturi pagrindo. *Mūsoji religija tai skelbia*: vere tu es Deus absconditus“ [99]; todėl ji ir esanti tikroji religija. Visos kitos religijos, neišskyrus nė Senojo Testamento, stengiasi Dievą *atskleisti*, ne jį *pridengti*. Jos ieško jo paprastai gamtinėse apraiškose (ugnis, žaibai, griausmai, šmėklos...), kurios pojūtiniu būdu sukrečia žmogų, žadindamos jam baimės jausmą, R. Otto nusakytą „tremendum“ žodžiu. Viena tik Krikščionybė jokio gamtinio reiškinio nelaiko Dievo apsireiškimo lytimi. Kaip Krikščionybėje nėra *oficialių pranašų*, taip nėra joje nė *oficialių* gamtos reiškinių, kurie būtų Dievo bylojimas. Krikščionybė stebisi pasaulio sąranga, tačiau ji regi šioje sąrangoje ir chaosą; ji stebisi istorijos eiga, vedant ją Kristui Dievo Karalystėn, tačiau ji regi šioje eigoje ir antikristą bei jo darbus. Todėl nei gamta, nei istorija nėra Krikščionybei vienaprasmės ar savaimingos Dievo apsireiškimo plotmės. Vienintelė plotmė yra asmeninė, būtent JĖZUS KRISTUS. Tačiau ši plotmė yra tokia pat žmogiška kaip ir mūsų visų. Todėl ji ir pridengia Dievą kuo labiausiai, nes kiekvienas Kristaus gyvenimo tyrinėjimas ar interpretavimas veda mūsų žinojimą tik ligi klausimo: „Ar jis nėra dailidė, Marijos sūnus?“ *(Mk 6, 3)*. Tarti gi: „Tu esi Mesijas, gyvojo Dievo Sūnus“ *(Mt 16, 16)* gali jau tik tikėjimas. Čia tad ir glūdi priežastis, kodėl yra neįmanoma vad. „kristologija iš apačios“, tai yra tokia, kuri, sklaidydama Kristų žmogų (istoriškai, filosofiškai, psichologiškai, sociologiškai...), rastų jame Kristų Dievą [100].

Bet kaip tik šis Krikščionybės paradoksas ir atitinka

Užsklanda

KRISTUS IR LAISVĖ

Baigiant šią studiją, reikia dar pridurti, kad Dievo ir laisvės santykis bei sąryšis niekur nėra toks ryškus ir, filosofiškai jį svarstant, toks įtaigus kaip krikščioniškojoje religijoje. Krikščionybė laiko save nebeperžengiama religija, kadangi Dievo priartėjimas prie žmogaus čia irgi yra nebeperžengiamas: krikščioniškasis Dievas yra tapęs žmogumi — tikras Dievas tikru žmogumi. Tai turi grindžiamąją reikšmę ir žmogaus laisvei.

Vienoje savo veikalo „Mintys — Pensées" vietoje B. Pascalis kreipia mūsų dėmesį į Dievo apsireiškimo dialektiką kaip tik Krikščionybėje, būtent: *krikščioniškasis* Dievas yra apsireiškęs ir sykiu įsikūnijęs Dievas — Deus revelatus ir Deus incarnatus. „Žodis „revelatio",— sako Pascalis,— reiškia atidengti arba nutraukti uždangą (velum), gi įsikūnijimas Dievą tik dar labiau pridengia" [96]. Šią Pascalio nuorodą kartoja ir mūsų dienų teologai. Sakysime, H. Bouillardas SJ rašo, kad apreiškimo akivaizdoje mūsų pažinimas „vis dėlto lieka apgaubtas tamsos", kadangi „istoriniai pavidalai, kuriais Dievas reiškiasi, kartu jį ir paslepia. Apsireikšdamas Dievas save pažemina. Net ir Kristaus žmogybė įima savin Dievo pažeminimą ir palieka tikrąją jo esmę neregimą" [97]. Kitaip tariant, apreiškimas turėtų Dievą vis labiau atskleisti, padarydamas jį mums vis aiškesnį, vis regimesnį, vis suvokiamesnį. Iš tikro gi yra kaip tik atvirkščiai: apreiškimo vyksmas istorijoje Dievą vis labiau pridengia, *kadangi* vis labiau plečia bei gilina jo kenozę. Krikščioniškasis arba įsikūnijęs Dievas yra šios kenozės viršūnė.

Jei tad Krikščionybė teigia, kad Kristuje Dievas yra apsireiškęs galutinai, tai tuo pačiu ji teigia, kad žmogiškuoju pavidalu Dievas yra ir prisidengęs galutinai. Niekas juk Dievo taip nepridengia nuo mūsų akių, kaip mūsų pačių prigimtis, kurią prisiėmęs bei nešiodamas Dievas

tampa nebeatskiriamas nuo *bet kurio kito žmogaus:* „schēmati euretheis hos anthrōpos — habitu inventus ut homo“ *(Fil 2, 7),* nes tokiu atveju Dievas buvoja mūsąja žmogiškąja būsena (schēmati, habitu) ir yra todėl mūsų patiriamas bei pergyvenamas kaip ir mes visi. Kristaus žmogybėje nėra nieko, kas liudytų jo antžmogiškumą. Įsikūnijimo atveju Dievas neturi kitokio veido kaip tik žmogaus veidą.

Štai kodėl, sako minėtasis jėzuitas Bouillardas, „Dievo apsireiškimo akivaizdoje galima likti aklam, galima net piktintis teiginiu, esą absoliutas galįs būti pažintas žmogiškojoje, *net jau per daug žmogiškojoje tikrovėje;* tačiau ir tasai, kuris pajėgtų šioje tikrovėje atpažinti Dievą, vis dėlto liktų bestovįs prieš *Nepažįstamąjį*“ [98]. Gi Pascalis net teigia, jog „nė viena religija nėra tikra, jei ji neskelbia, kad Dievas yra prisidengęs; tokia religija neturi pagrindo. Mūsoji religija tai skelbia: vere tu es Deus absconditus“ [99]; todėl ji ir esanti tikroji religija. Visos kitos religijos, neišskyrus nė Senojo Testamento, stengiasi Dievą atskleisti, ne jį pridengti. Jos ieško jo paprastai gamtinėse apraiškose (ugnis, žaibai, griausmai, šmėklos...), kurios pojūtiniu būdu sukrečia žmogų, žadindamos *jam baimės jausmą,* R. *Otto nusakytą „tremendum“* žodžiu. Viena tik Krikščionybė jokio gamtinio reiškinio *nelaiko Dievo apsireiškimo* lytimi. Kaip Krikščionybėje nėra oficialių pranašų, taip nėra joje nė oficialių gamtos reiškinių, kurie būtų Dievo bylojimas. Krikščionybė stebisi pasaulio sąranga, tačiau ji regi šioje sąrangoje ir chaosą; ji stebisi istorijos eiga, vedant ją Kristui Dievo Karalystėn, tačiau ji regi šioje eigoje ir antikristą bei jo darbus. Todėl nei gamta, nei istorija nėra Krikščionybei vienaprasmės ar savaimingos Dievo apsireiškimo plotmės. Vienintelė plotmė yra asmeninė, būtent JĖZUS KRISTUS. *Tačiau ši plotmė yra tokia pat žmogiška kaip* ir mūsų visų. Todėl ji ir pridengia Dievą kuo labiausiai, nes kiekvienas Kristaus gyvenimo tyrinėjimas ar interpretavimas veda mūsų žinojimą tik ligi klausimo: „Ar jis nėra dailidė, Marijos sūnus?“ *(Mk 6, 3).* Tarti gi: „Tu esi Mesijas, gyvojo Dievo Sūnus“ *(Mt 16, 16)* gali jau tik tikėjimas. Čia tad ir glūdi priežastis, kodėl yra neįmanoma vad. „kristologija iš apačios“, tai yra tokia, kuri, sklaidydama Kristų žmogų (istoriškai, filosofiškai, psichologiškai, sociologiškai...), rastų jame Kristų Dievą [100].

Bet kaip tik šis Krikščionybės paradoksas ir atitinka

Dievo bei laisvės santykį. Būdamas vis didėjantis prisidengimas Dievo atžvilgiu, apreiškimas virsta kas kartą vis didėjančiu laisvės vyksmu žmogaus atžvilgiu, nes juo didesnė yra Dievo kenozė, juo savaime darosi didesnė žmogaus laisvė. Ne Dievas kaip grėsminga antgamtinė galybė, ne Dievas kaip baudžiąs istorijos teisėjas, bet Dievas asmeninės tarno išvaizdos yra tobulas mūsų laisvės laidas. Iš to plaukia dvi galutinės išvados: 1) žmogaus laisvė giliausią savo santykį su Dievu išskleidžia Kristaus akivaizdoje ir 2) Krikščionybė yra laisviausia ir tuo pačiu žmogiškiausia religija.

Būdamas pati aukščiausia Dievo kenozė, Kristus yra sykiu ir svariausias laidas, kad mūsų laisvė iš Dievo pusės nebus pažeista jokiu atveju ir jokiu būdu. Krikščionybė kaip Kristaus žygio plėtimas istorijoje saugo šią laisvę tuo, kad ji visą Dievo garbės bei galybės regimybę perkelia į eschatologiją, vadinasi, į istorijos pabaigą, kai galutinis žmogaus apsisprendimas jau bus įvykęs. Krikščionybė skelbia, kad Kristus ateis, tiesa, „didele galybe bei didenybe" *(Mt 24, 30)*, tačiau šiuo atėjimu kaip tik ir bus užskleista išganymo istorija. Po to nebebus nei tikėjimo, nei vilties, o tik meilė ar neapykanta kaip amžina teigiamo ar neigiamo apsisprendimo būsena. Gi kol istorija rieda, tol Kristus ir toliau tebegyvena mažiausiame mūsų brolyje (plg. *Mt 25, 40—45*), vadinasi, ir toliau vykdo savo prisidengimą arba kenozę ligi galo, taip kad mes net nežinome, jog, tarnaudami negando ištiktam broliui, iš tikro tarnaujame pačiam Kristui. Tuo būdu jis ir saugo mūsų laisvę lig pabaigos, kol mes patys tarsime paskutinį savo žodį ir juo užantspauduosime savo likimą. Amžinasis mūsų likimas yra sudėtas į mūsų pačių rankas, būtent į mūsų laisvę kaip absoliučią galią apspręsti save pačius. Ryšium su Kristumi pasiekusi savo pilnybę, laisvė virsta šios galios galutine išraiška. Kristus yra įsikūnijusi Tiesa, o tiesa padaro mus laisvus. Čia tad ir slypi pagrindas, kodėl Kristus yra aukščiausias mūsų laisvės laidas ir kodėl jo pagrįsta religija yra laisvės saugykla, o tuo pačiu ir tikroji žmogiškumo ertmė.

RETESNIŲ LIETUVIŠKŲ ŽODŽIŲ PAAIŠKINIMAS*

aibė — daugybė, neaprėžtas skaičius, pvz., priėjo į salę aibė žmonių; aibę reikia skirti nuo eibės, kuri reiškia žalą, nuostolį, skriaudą, pvz., audros pridaro nemaža eibių.

akligatvis — vienu galu uždara gatvė; filos. padėtis be išeities, pvz., kerštas yra akligatvis, kadangi jis žadina kito kerštą be perstojo.

apmatas — dalykas neatbaigtas, bet jau turįs aiškias apybraižas (eskizas, škicas), pvz., daugelio pažiūros į visuomenę yra tik apmatas. Šnekamojoje kalboje šis žodis teturi daugiskaitą apmatai. Jo vienaskaita apmatas yra filosofinio pobūdžio sąvoka.

apspranda — kas konkrečiai ką nors apsprendžia arba nulemia, pvz., troškimas pagelbėti kenčiantiesiems buvo apspranda, kodėl tapau gydytoju.

atitikmuo — kas kitą atitinka ar kitam tolygu, pvz., svetimžodžio „skeptikas" lietuviškasis atitikmuo yra „abejoklis".

atsietinis, atsajus — atitrauktas, abstraktus, pvz., žmogaus asmuo nėra atsietinis arba atsajus, kadangi visados esti susietas su visuomene.

baigtis — pabaiga, užbaiga, galas laiko prasme, pvz., žmogaus sielai buvimo baigties nėra.

bendrabūvis — buvojimas kartu su kitais, gyvenimas draugėje, sambūvis, pvz., žmogus pačia savo prigimtimi yra skirtas bendrabūviui arba sambūviui; vienatvė yra atvirkštinė bendrabūvio pusė.

betarpiškumas — būsena be tarpininko, gilus artimumas, pvz., Dievo ir žmogaus santykis yra ontologinis betar-

---

* *Pastaba.* Žodžiai, paaiškinti autoriaus studijoje „Asmuo ir istorija" (Chicago, 1981, šios serijos nr. 1, p. 87—92), čia nebeaiškinami.

piškumas, nes tarp jų nėra jokio tarpininko: „nulla interposita creatura“ (šv. Augustinas).

buveinė — gyvenamoji vieta buto, namų ar tėviškės — ne miesto ar šalies — prasme, pvz., ar nepamiršai savo senosios buveinės; mano tėvų buveinė jau labai sunykusi. Buveinė reiškia tam tikrą vidinį ryšį, suaugimą su gyvenamąja vieta bei aplinka.

darna — suderinimas, derinys, harmonija, pvz., nuostabi yra pasaulio darna visose jo srityse; mūsų veikloje stinga reikalingos darnos.

duomuo — kas konkrečiai duota arba kuo remiamasi darant tą ar kitą išvadą, pvz., iškasenos teikia duomenų evoliucijos teorijoms kurti; nėra duomenų teigti, esą Atlantida buvusi ištisas žemynas.

dvijulė — žodis, sukurtas nusižiūrint į lietuviškąją „trijulę“, reiškiančią trijų dalykų ar asmenų grupę; „dvijulėje“ yra tik du dalykai, išskiriant trečiąjį, tarp kurių reikia rinktis: tai „dilemos“ atitikmuo.

ertmė — erdvė arba plotis gilesne filosofine prasme, tolygi savo reikšme šv. Augustino žodžiui „penetrale“, kuriuo jis vadina atmintį, galinčią visa sutalpinti (plg. Conf. X, 8).

esamybė — kas visados ir čia pat yra bei būna, ko todėl niekad ir niekur negalima pamiršti ar nusikratyti, pvz., sunki nuodėmė yra žmogui nuolatinė esamybė.

galinčius — žmogus, kitus valdąs ar norįs valdyti jėga bei prievarta, pvz., kiekvienas diktatorius yra galinčius, tironas.

ganovas — galvijų prižiūrėtojas Rytų kraštuose, pvz., pranašas Amosas buvo bandų ganovas; nemaišyti šio žodžio su „ganytoju“ religine sielovadine prasme ir su lietuviškuoju „piemeniu“, kuris reiškia paauglį berniuką, ganantį galvijus, arba paniekos žodį, pvz., elgiasi kaip piemuo.

įasmeninti — pabrėžti bei išryškinti kame nors asmens pobūdį, savybes, bruožus; šio žodžio priešingybė yra „nuasmeninti“, vadinasi, asmens pobūdį nuslėgti, nudilinti, užtrinti, pvz., žmogaus teisių vykdymas įasmenina mūsų gyvenimą, o jų neigimas jį nuasmenina.

įgalinti — padaryti galimą, pvz., tiltas įgalina pervažiuoti upę; logika įgalina mus daryti nuoseklias išvadas.

įprasminti — teikti kam nors prasmę, pvz., techniką įprasmina jos pagalba žmogui apvaldyti gamtą; religija įprasmina mūsų būtį.

įsodrinti — padaryti sodrų, pilną, koncentruotą; tai, kas šiandien *nusakoma žodžiu „programuoti"*, pvz., įsodrinti kompiuterį, vadinasi, teikti jam tam tikrų duomenų, padaryti jį pilną arba sodrų programomis.

iškraipa — kas iškreipta, netiesu, pakrypę, pvz., atpasakota paskaita yra pilna minties iškraipų.

išmonė — prasimanymas, įsivaizdavimas, nesąmonė, pvz., išmonė yra laukti, kad visi žmonės taptų lygiai pasiturintieji.

ištaka — kas išteka, kyla, paeina, pvz., tomistinė filosofija yra aristotelizmo ištaka.

ištara — kas galutinai ištarta, formuluota, nuspręsta, pvz., žodis yra žmogaus santykio su pasauliu ištara garsais. „Ištara" yra savo prasme panaši į teisinėje kalboje vartojamą „ištarmę", kuri reiškia teismo sprendimą. Tačiau „ištara" yra daugiau filosofinio pobūdžio, todėl vartotina logikos srityje, paliekant „ištarmę" teisinei sričiai.

kenozė — laisvas Dievo susižmoginimas, prisiimant žmogiškąją prigimtį su visa jos sąranga ir su visomis jos veiklos savybėmis, pvz., kenozė yra Dievo veiklos būdas pasaulyje, kadangi Dievas visur veikia tik žmogiškuoju būdu, kitaip žmogus jo veiklos nė nepastebėtų. „Kenozė" yra atremta į šv. Pauliaus teikiamą Kristaus kaip Logos apibūdinimą, kad Jis, būdamas Dievas, vis dėlto tapo tikru žmogumi, prisiimdamas jo pavidalą: „habitu (gr. schēmati) inventus ut homo" *(Fil 2, 8)*.

laidas — užtikrinimas, garantija, pvz., laisvė yra žmogaus teisių ir pripažinimo, ir vykdymo laidas.

lygstamas — sąlyginis, nebūtinai tikras, reliatyvus, pvz., tik lygstamai pažadėjau kalbėti susirinkime; filosofijos ištaros yra tik lygstamos, gi tikėjimo — nelygstamos.

nuoroda — nurodymas į ką nors konkrečiai, rodantysis ženklas (pvz., strėlė), simbolis, pvz., apskritimas graikams buvo tobulumo nuoroda; santrumpos yra citatų šaltinio nuorodos.

nuosmukis — atžanga, nykimas, dekadansas, pvz., kultūros nuosmukis tautų kilnojimosi laikais.

padarinys — konkreti išdava, pasekmė, darbo vaisius, pvz., mokslinių tyrinėjimų padariniai dažnai esti pritaikomi kasdienos gyvenimo reikalams.

perstojis — pertrauka, liovimasis, pvz., šiemet lyja be perstojo.

pradas arba *pradmuo* — pradinis dalykas, kuriuo kas prasideda, kuris ką remia ar laiko, pvz., celė yra gyvybės pradas; Dievo tapimas žmogumi yra Krikščionybės pradmuo.

pradininkas — kuris ką nors pradėjo, pvz., M. K. Čiurlionis yra lietuviškojo simbolistinio meno pradininkas.

pranokti — įvykti anksčiau, buvoti pirmiau, pralenkti, pvz., gyvenimas pranoksta mirtį.

pražiūrėti — nepastebėti, išleisti iš akių, neatkreipti dėmesio, pvz., spaudos klaidas lengva pražiūrėti; jis pražiūrėjo svarbią veikalo mintį.

regimybė — apraiška, regimas bei apčiuopiamas pavidalas, idėjos objektyvacija kūrinyje, pvz., individas yra rūšies regimybė; gotinė katedra yra vidurinių amžių žmogaus religinio pergyvenimo regimybė.

sankirtis — susikirtimas, susirėmimas, konfliktas, kolizija (dvasine prasme), pvz., kiekvienas sankirtis eikvoja jėgas; kapitalizmo ir socializmo sankirtis; politinių partijų sankirtis.

sankloda — klodų arba sluoksnių tam tikras susidėstymas, tam tikra tvarka, pvz., geologinė žemės sankloda dar nėra visiškai ištirta; visuomenės sankloda senovėje.

sankrėta arba *sankrėtis* — sukrėtimas, sujudinimas, suardymas, pvz., sovietų žygis į Lietuvą 1940 m. buvo didžiulė mūsų tautos gyvenimo sankrėta.

sąranga — kas vienaip ar kitaip yra surengta, sudaryta, sudėstyta, pvz., pasaulio sąranga, gyvosios gamtos sąranga, visuomenės sąranga, Bažnyčios sąranga (dvasiškiai, vienuoliai, pasauliškiai).

savastis — kas man tikrai priklauso, kas yra giliai sava, nuosavybė (daugiau dvasine prasme), pvz., šios mintys yra mano savastis, vadinasi, mano sukurtos, ne pasiskolintos iš kito.

siekėjas — ko nors siekiantysis, fenomenologijoje „subjectum intentionale", pvz., krikščionis yra nuolatinis tobulybės siekėjas (nors retai jis jos pasiekia).

siekinys — siekiamasis dalykas, trokštamas pasiekti (res intentionalis), pvz., mąstymas visados turi siekinį, vadinasi, nėra tuščias, bet eina ko nors linkui (E. Husserlio „der intentionale Sinn").

skirtis — skyrimas, skirtumas, skirtybė, pvz., krikščioniškosios ir budistinės asketikos skirtis yra gana gili, gilesnė nei jų jungtis.

sustabarėti — sustingti, nusidėvėti, darytis nelanksčiam, pvz., rudeniop žolių stiebai sustabarėja; mokslo terminai yra sustabarėję, vadinasi, vienaprasmiškai sustingę.

tariamybė — tariamas, spėjamas, tačiau netikras dalykas, pvz., Šventraščio egzegezėje esama daug tariamybių; protingų būtybių buvimas visatos erdvėje yra tariamybė.

tvyloti — nejudant buvoti, tūnoti, pvz., *jis tvylo* (arba tūno) kampe susigūžęs.

veikinys — veikiamasis dalykas, priimąs mūsų veikimą arba iš jo kyląs, pvz., piešiamas paveikslas yra menininko (veikėjo) veikinys; minia yra geriausias propagandos veikinys.

visetas — kas savin visa suima, talpina, visuma, pvz., dangaus kūnų visetas yra kol kas mokslui nežinomas.

žiedinys — kas gaminama iš jau esančios medžiagos, pvz., puodas yra molio žiedinys; pasaulis, pasak Platono, yra pirminės medžiagos žiedinys.

ORA ET LABORA

BAŽNYČIOS IR KULTŪROS KLAUSIMU

ĮVADO VIETOJE

1. Lietuvos krikšto jubiliejui (1387—1987) pasiruošti mūsų tėvynės vyskupai yra skyrę dvejus metus, pavadindami juos Gerosios Naujienos (1985) ir Sąmoningo Tikėjimo (1986) metais [1]. Pirmaisiais metais tikintieji buvę raginami prisiminti, „kokiais nelengvais keliais Krikščionybė atėjo į mūsų kraštą" ir „kokių religinių bei moralinių vertybių" ji per tą šešetą šimtų metų „įskiepijo į mūsų dvasią" [2]. Antraisiais metais krikščionys privalą „geriau pažinti savo šventą tikėjimą ir įvertinti jo aktualumą mūsų gyvenimui" (t. p.). Juk „per krikštą, tapdami Katalikų Bažnyčios nariais, tampame ir dieviškojo mokslo šviesos paveldėtojais" (t. p.). Todėl Lietuvos ganytojai *ir prašo tikinčiuosius „gyviau domėtis tikėjimo klausimais"* (t. p.), kad šis brangus paveldėjimas nesunyktų mūsų nerūpestingume, nes tik suvokę, kokia gi religija į mūsų kraštą atėjo ir kokių gi vertybių bei tiesų ji mūsų tautai atnešė, galėsime prasmingai švęsti pačius jubiliejaus „kaip gyvosios krikščioniškosios dvasios metus" [3], leisdami „skardėti ragui po visą šalį", kaip tai kadaise Mozė buvo liepęs izraelitams, jiems švenčiant savus jubiliejus *(Kun 25, 10)*.

Baigdami savo žodį tikintiesiems, Lietuvos ganytojai betgi karčiai nusiskundžia: „Šiandien katekizmas ir maldynas yra vieninteliai prieinami rašytiniai tikėjimo tiesų šaltiniai" [4]. Tai reiškia: sąmoningo tikėjimo mūsų tėvynėje *galima semtis tik iš katekizmo ir maldyno; jokių kitų* pagalbinių šaltinių ten nėra. Iš Lietuvos vyskupų nusiskundimo byloja aiškus troškimas, kad religinių versmių būtų daugiau; kad būtų knygų, kurios katekizmo tiesas aiškintų, gilintų bei plėstų, o maldyno atodūsius bei prašymus paverstų protą nušviečiančiomis įžvalgomis. Nors vyskupai ir pastebi, kad dabartinėje padėtyje ka-

tekizmas ir maldynas yra „juo labiau studijuotini“ (t. p.), tačiau visiems juk aišku, jog tikėjimo sąmoningumui jų vienų nepakanka. Nepakanka nė katechetinių pamokslų, kurių ganytojai žada bažnyčiose daugiau sakydinti, nes ir pamokslininkas yra pagalbinių šaltinių reikalingas, kad jo žodis nevirstų nuolat kartojama nuodėva. Religinės literatūros stoką Lietuvoje šiandien jaučia tiek pasauliškiai, tiek dvasiškiai.

Kur link tad krypsta šis Lietuvos vyskupų neištartas, užtat juo labiau jaučiamas religinės knygos troškulys? Pačioje Lietuvoje sąmoningo tikėjimo rašytinių šaltinių gamintis *neįmanoma: jokio religinio laikraščio ir jokių* katekizmą bei maldyną nagrinėjančių leidinių ten nėra. Ar tad vyskupų žodis Lietuvos tikintiesiems nėra kartu ir jų žodis *mums*, gyvenantiems, tiesa, už tėvynės sienų geografiškai, tačiau pasilikusiems tėvynėje istoriškai? Ar anas dvimetis pasiruošimas krikšto jubiliejui nėra ir mūsų pasiruošimas? Ar jis nėra tiesiog mūsų *įpareigojimas* atsakyti į Lietuvoje atsiradusią prievartinę religinės literatūros stoką kaip tik jos kūryba sąmoningo tikėjimo metais?

Tautos krikštas yra visų pirma *religinis* įvykis. Tai pabrėžia visi mūsų vyskupų rašyti šiuo reikalu raštai — ir tėvynėje, ir tremtyje. Be abejo, krikštas įtaigauja ir istorinę tautos būklę; įtaigauja todėl, kad krikščioniškasis Dievas yra atėjęs žmonijos istorijon, prisiimdamas žmogiškąją prigimtį ir žmogiškąjį likimą. Tad išpažindami tokį Dievą krikšto metu, mes pasukame nauju keliu tiek religiškai, tiek istoriškai. Tai posūkis, kuris keičia *tautą lig pat jos gelmių. Čia kuriasi nauja tikrovė:* visa apimanti, pastovi, likiminė. Minėdami tad tokio svarbaus posūkio sukaktį, negalime apsirėžti tik ano Mozės rago garsais: apeigomis bažnyčiose, paskaitomis ir deklamacijomis salėse, oratorijomis ir dramomis teatruose. Be abejo, yra būtina, kad anas ragas gaustų „po visą šalį“ *(Kun 27, 10)*, nes jubiliejaus metai yra džiaugsmo metai. Tačiau džiaugsmas baigiasi, palikdamas įspūdį širdyje, bet vargu ar pagilindamas tikėjimo sąmonę. Sąmoningo tikėjimo galima įsigyti tik iš to, kas po džiaugsmo *lieka*, prie ko galima grįžti, ką galima ir kitam įteikti. O tai ir yra religinė knyga. Jubiliejaus iškilmės, kurios praeina, ir religinė knyga, kuri pasilieka, nėra priešingybės, išskiriančios viena kitą. Atvirkščiai: jos yra viena kitos papildas. Kiekvienas jubiliejus yra atšvenčiamas savo

pilnatve tik tada, kai jis nesibaigia rago gaudimu, o lieka ir toliau buvoti paminklo pavidalu. Mūsų atveju toks paminklas tegali būti *religinė knyga*.

Šių akstinų skatinamas Lietuvos krikšto jubiliejui minėti komitetas Vokietijoje, sudarytas vyskupo P. Baltakio OFM (šio komiteto nariai: Vincas Bartusevičius, Alina Grinienė ir Vincas Natkevičius), nutarė organizuoti ne tik sukaktuvines iškilmes, bet išleisti, nors ir kuklią, religinio pobūdžio studiją. Man buvo patikėta tokią studiją paruošti. Deja, trumpokas laikas ir sviri sveikata neleido užsiimoti kiek plačiau bei sistemingiau. Reikėjo tenkintis tuo, kas gulėjo po ranka ir kas jau įvairiomis progomis buvo svarstyta tai vienur, tai kitur, būtent *Bažnyčios ir kultūros klausimas*. Bažnyčia ir kultūra yra juk du pagrindiniai krikščioniškojo gyvenimo sandai, kurie abu privalo šiame gyvenime tilpti, nei nepersiskirdami, nei užgoždami vienas kitą. Ketvertas šios studijos skyrių tad ir mėgina sklaidyti anų sandų sąsają — kiekvienas vis kiek kitokiu atžvilgiu.

2. Studija yra pavadinta benediktiniškuoju šūkiu „Ora et labora — Melskis ir dirbk“, kuris, atrodo, geriausiai nusako Bažnyčios ir kultūros santykį. Paties šv. Benedikto reguloje (apie 530 m.) šio šūkio nėra. Užtat joje esama aibės nuorodų, kaip reikia melstis dieną bei naktį, kaip reikia dirbti ir fiziškai, ir dvasiškai, nes „dykinėjimas,— pasak šv. Benedikto,— yra sielos priešas. Todėl broliai privalo nustatytu metu atsidėti čia rankų darbui, čia šventam skaitymui“ [5]. Regula *tiksliai nurodo, kiek laiko* vienuoliai turį dirbti laukuose ar daržuose ir kiek laiko skaityti. Šv. Benediktas reikalavo skaityti ypač pasninko dienomis. „Šioms dienoms kiekvienas privalo pasiimti iš *bibliotekos po knygą ir ją perskaityti nuo pradžios iki* galo.“ O kad taip iš tikro ir būtų, „vienas ar du senesnieji broliai privalo <...> eiti per vienuolyną ir tikrinti, ar neatsiras brolio tinginio, kuris, užuot uoliai skaitęs, *dykinėtų ir plepėtų, kitiems trukdydamas*“ (p. 297—298). Dvilypis šv. Benedikto regulos pobūdis — malda ir darbas — pergalėjo iš senovės paveldėtą idealą gyventi gryna kontempliacija (theōria), o darbą laikyti žmogų žeminančiu dalyku (banausos). Šūkis „ora et labora“ anaiptol nėra tik pamaldžiai skambąs posakis. Tai išraiška to, kas tarta žmogui jo dienų pradžioje: Viešpaties užveistą Edeno sodą „įdirbti ir puoselėti“ *(Pr 2, 15)*. Štai kodėl tasai šūkis ir tinka apibūdinti santykiui tarp Bažnyčios ir kultūros.

Pirmieji šio santykio žingsniai esti žengiami tautos krikšto metu. Čia nesvarbu, kokiu būdu krikštas tautą pasiekia: per valdovą ar per misininkus, įtikinant ar verčiant, aukojantis pačiam ar grobstant rastas kitų gėrybes. Visų šių būdų istorijoje yra buvę. Kiekvienu betgi atveju Bažnyčia, krikštydama tautą, susiduria su *kultūra* ir tai su tokia, kokios ji lig tol nebuvo patyrusi. Antra vertus, Bažnyčia ateina į tautą irgi nešina tam tikra kultūra, kurios tauta ligi krikšto nebuvo pažinusi ir ja gyvenusi. *Tautos krikštas visados yra dviejų kultūrų susidūrimas:* vienos, kuria gyvena tauta, ir kitos, kuria yra apsivilkusi Bažnyčia. Užtat po krikšto ir prasideda šių dviejų kultūrų rungtynės — kartais vaisingos ir tautai, ir Bažnyčiai (germanų tautose), kartais nelaimingos taip pat ir tautai, ir Bažnyčiai (lietuvių tautoje). Pirmasis šios studijos skyrius „Krikščionybės kelias į tautą" ir mėgina sklaidyti tautos krikšto pažadintą dviejų kultūrų įtampą, dažnai vykstančią Bažnyčios priedangoje ir Bažnyčios vardu, tuo būdu sudarančią pavojų suardyti reikiamą santykį tarp Krikščionybės ir tautybės.

Šūkį „ora et labora" pavadinome benediktiniškuoju. Šitaip jis dažniausiai ir esti vadinamas. Savo esme betgi jis yra vienuoliškas apskritai: vienuolio būsena yra ir melstis, ir dirbti — net ir tuo atveju, kai jis veda vad. kontempliatyvinį gyvenimą. Kultūrinė kūryba niekad nėra vienuoliui svetima, ir jis niekur negali nuo jos pabėgti, net jeigu ir norėtų; gal tik dykumose pirmaisiais dviem Krikščionybės amžiais jis buvo nuo jos laisvas. Tačiau *kokia* gi yra ši vienuolinė kultūra, kilusi iš vienuoliškosios dvasios bei regulos? Kad vienuolynai Europoje yra buvę kultūros židiniais, to niekas neigti negali, kas nenori klastoti istorijos. O vis dėlto naujųjų laikų kultūra anaiptol nėra vienuolynų kultūros tęsinys ar jos plėtimas; greičiau ji yra vienuolinės kultūros paneigimas — ne todėl, kad būtų buvęs pamirštas *ora,* bet todėl, kad kultūroje užu vienuolyno sienų kitą prasmę įgijo *labora.* Išryškinti tad šį vienuolinės kultūros pobūdį ir atskleisti kitokią — nevienuolinę — kultūros prasmę bando antrasis šios studijos skyrius, pavadintas „Evangelija ir kultūra", kuriame autorius pateikia beveik nežinomą šv. Augustino interpretaciją Mortos ir Marijos dialektikai suprasti. Ši dialektika buvo apsprendusi visą viduriniųjų amžių nuotaiką; ji šmėsčioja ir dabartyje, deja, ne augustiniškosios interpretacijos prasme.

Ko siekia Bažnyčia, skleisdamasi pasaulyje? Ne ko kito, *kaip naujo žmogaus santykio su Dievu.* Nėra buvę atvejo, kad Bažnyčia būtų ėjusi į tautą bedievę, vadinasi, į ateistinę tautą. Jei tokia tauta istorijos eigoje iš tikro susikurtų, būtų galima pagrįstai abejoti, ar ji pajėgtų Bažnyčios įstaigas priimti ir grįžti atgal prie paneigto Dievo, nes keisti vienokią Dievo sampratą kitokia yra esmiškai kas kita negu paneigti Dievo buvimą apskritai, o paskui jį vėl pripažinti. Ispanų istorijos filosofas Donoso Cortés mano, kad tai yra galima tik atskirų asmenų, o ne ištisų tautų atveju. „Esu matęs bei pažinęs daug asmenų, kurie buvo nutolę nuo tikėjimo, o paskui vėl prie jo grįžo; deja, nesu regėjęs tautos, kuri būtų grįžusi prie tikėjimo, kartą jį praradusi“ [6]. Kur tik Bažnyčia lig šiol ėjo, visur rado tikinčiąsias tautas. Tik jos tikėjo *kitaip. Užtat misijų uždavinys ir buvo senąjį tikėjimą keisti* nauju; išmokyti žmones santykiauti su Dievu krikščioniškai; išmokyti pirmų pirmiausiai *krikščioniškosios maldos,* kadangi malda yra pati giliausia žmogaus santykio su Dievu išraiška.— Tačiau ką gi reiškia krikščioniškai melstis? Ką reiškia krikščioniškai Dievą garbinti, jį prašyti, jam dėkoti? Kas yra ta nauja malda, kurią Bažnyčia skiepija pakrikštytai tautai? Nes šiąją krikštydama, Bažnyčia atneša jai ne tik naują kultūrą, bet ir naują maldą. Pakrikštytosios tautos „ora et labora“ yra kitoks negu nekrikštytosios. Apmąstyti tad krikščioniškąjį *ora* ir yra *trečiojo šios studijos skyriaus uždavinys,* kuris dėstant ištįso kiek labiau, kadangi apie maldos esmę bei jos apraiškas esame per maža mąstę. Sąmoningo tikėjimo metais gal ir tikslu būtų kiek atsigriebti.

Su maldos sklaida siejasi ir paskutinis studijos skyrius, pavadintas „Vienuolinio gyvenimo prasmė“, nes išslydus kultūrai iš vienuolio rankų, savaime kyla klausimas: kam reikalinga yra Bažnyčioje vienuolinė būsena? Ar tik maldai? Jei taip, tai kokią prasmę turi malda, susiklosčiusi ištisu gyvenimo pavidalu, kaip tai regime vienuolynuose? Apsisprendęs už Mariją, sėdinčią prie Viešpaties kojų, vienuolis savaime virsta jos ženklu arba nuoroda į tai, ką Marija iš tikro reiškia. Gi ji, pagal šv. Augustiną, yra eschatologinio pobūdžio: ji rodo tai, kas būsime, pasiekę amžinąją tėvynę. *Vienuolis yra eschatologinė rodyklė.* Šitaip jį apibūdina ir Vatikano II susirinkimas, sakydamas, kad „evangelinių patarimų vykdymas <...> *skelbia būsimąjį prisikėlimą ir dangaus*

karalystės garbę" (Lumen gentium, nr. 44). Ta pačia prasme vienuolinę būseną *nagrinėja* ir mūsų dienų teologija. Čia glūdi šios būsenos didybė ir jos prasmė Bažnyčios gyvenime. Aptemus gi eschatologiniam jos pobūdžiui, kyla vienuolynų krizė, kurią dabar ir gyvename ir kurios esmę sudaro ne kokybinė pašaukimų stoka, bet pačių vienuolių nuotaika eschatologiją paversti sociologija.

Autorius tikisi, kad šios studijos svarstymai irgi bus prisidėję, kaip ta Krylovo musė, Lietuvos krikšto jubiliejui paįvairinti. Betgi tai įgalino Vokietijos lietuvių sielovada ir jubiliejaus komitetas, kuriems ir priklauso nuoširdi padėka bei gili pagarba.

Antanas Maceina

Muensteris, 1986 m. spalio 15 d.

Pirmas skyrius

KRIKŠČIONYBĖS KELIAS Į TAUTĄ

Katalikų Bažnyčios maldose į Šv. Dvasią randame nuostabią eilutę: „Kuri per daugybės kalbų įvairumą suvedei tautas tikėjimo vienybėn — Qui per dieversitatem linguarum cunctarum gentes in unitatem fidei congregasti". Tai reiškia: *kalbos skirsto tautas, tikėjimas jas vienija.* Tačiau kalbos yra giliausia tautų būsenos išraiška: kaip tauta buvoja, regėti jos kalboje. Todėl kalba yra tokia tikrovė, pro kurią ir religija negali praeiti negirdomis. Priešingai, Sekminių stebuklu Krikščionybė teigia kalbų, o tuo pačiu ir tautų įvairumo vertę kaip sąlygą Evangelijai priimti, nes tik gimtąja kalba skelbiama Evangelija gali virsti *mana* giliausios savasties prasme: „Mes visi girdime juos (apaštalus.— *Mc.*) skelbiant įstabius Dievo darbus mūsų kalbomis" *(Apd 2, 11). Dievo darbas ateina mūsų širdin tik gimtuoju žodžiu.* Evangelijos skelbimas (kerigma) skaldosi pagal kalbinį tautų susiskaldymą.

Tačiau *tikėjimas* į Dievo darbus arba priėmimas Evangelijos turinio virsta jungiamąja grandimi tų, kuriuos perskyrė žodis. Tikėjimo jėga pergali skaldomąją žodžio galią. *Tai žinojo ir jautė jau patys pirmieji krikščionys.* Šv. Justino Kankinio pirmojoje apologijoje (apie 150 m.), skirtoje imperatoriui Antoninui Pijui, skaitome: „Anksčiau žudėme tuos, kurie nebuvo mūsų genties, ir nekentėme jų, nebendraudami su jais net šeimose dėl skirtingų papročių; dabar gi, atėjus Kristui, sėdime su jais prie vieno stalo" (Apologia I, 14). Tas pats tikėjimas kuria ir tą pačią bendriją. Gyvendamos skirtingu tikėjimu, tautos gyvena skirtingą istoriją. Tapusios to paties tikėjimo, jos jungia savas istorijas į vieną ir tą pačią išganymo istoriją, nė kiek nenaikindamos savų istorijų, nes tokiu atveju nebūtų ko jungti. Tautų bei kalbų įvairumas — diversitas linguarum cunctarum — Krikščionybėje lieka, tik jis esti

apgaubiamas tikėjimo vienybe — *unitate fidei*. Krikščioniškosios tautos istorija virsta dalyve tokios istorinės eigos, kuri vyksta nebe suskaldyta skyrium nuo kitų, bet *sykiu* su kitais. Todėl teisingai ir mes, kalbėdami apie savos tautos Krikščionybę, nuolat pabrėžiame, kad krikštas įjungė mus į Vakarų Europos kultūrą, kadangi Vakarai ir mes susitikome toje pačioje tikėjimo vienybėje.

O vis dėlto tautos krikščionėjimas nevyksta be tam tikros įtampos ir net dramos. Krikščionybės kelias į tautą nėra nei tiesus, nei lygus. Tai duobėtas, klampus ir pavojingų posūkių pilnas kelias. Yra gili tiesa, kad Kristus atėjo ne griautų, bet statytų. Tačiau krikščioniškoji statyba niekad nėra senojo statinio tęsinys. Krikščionybė niekad nedengia stabmeldybei stogo. Ji statosi *savą* trobą ten, kur stovėjo senoji. Jos skelbiama *kaita* (metanoia) liečia ne tik asmens širdį, bet ir tautos gyvenimo sąrangą. Ir iš šios kaitos kaip tik kyla ne viena problema Krikščionybės kelyje į tautą.

1. Neišspręstas klausimas

Kaip Krikščionybė pasiekia tautą? Kaip tauta ją priima? Kaip ji paskui buvoja tautoje? — Tai nėra bereikšmiai klausimai. Mūsų religija juk tiek savo esme, tiek savo tikslu yra katalikiškoji, vadinasi, *visuotinė;* taip labai visuotinė, jog jei kas nors, pasak kard. Jean Daniélou, mėgintų aprėžti ją grupe — tauta ar šeima,— nesuprastų jos dvasios: „Krikščionybė pačia savo sąvoka apima visą pasaulį... Ji turi apjuosti visą žemę“ ir „visas tautas sutelkti mistinio kūno vienybėn“ [1]. Menkavertiškumo jausmas, ne kartą lydįs krikščionis jų santykiuose su kitomis religijomis, kyla kaip tik todėl, kad savo pasąmonėje mes vis dar tebesinešiojame pažiūrą, esą Krikščionybė yra Vakarų padaras. Sakysime, mes nė kiek nesistebime, kad Indija ar Kinija nėra krikščioniškos; priešingai, mes stebimės, kad Afrika pastaruoju metu taip sparčiai krikščionėja. Visuotinio akiračio stoka paverčia krikščionį kampininku ar mažų mažiausiai svečiu pasaulėžiūrų sueigoje. Iš tikro gi jis turėtų jaustis esąs šios sueigos šeimininkas. Ekumeninio sąjūdžio lūpčiojimas vietoje yra ryškiausias krikščioniškosios nedrąsos ženklas.

Tačiau ar Krikščionybės visuotinumas nėra kaip tik anttautinio pobūdžio? Ar tasai medis, apie kurį Kristus sako, esą „padangių sparnuočiai atskrenda ir sukasi lizdus jo šakose“ *(Mt 13, 32)*,— ar šis medis gali augti tautinėje dirvoje? Kitaip tariant, kas yra tauta Krikščionybei: istorinė atsitiktinybė ar esminė būtinybė? Ir kas yra Krikščionybė tautai: jos nuindividualinimas visuotinumo naudai ar jos individualybės pabrėžimas net visuotinumo kaina? Tai vis neišspręsti ir net reikiamai nekelti klausimai. Šį trūkumą pastebėjo ir Vytautas Vardys savo straipsnyje apie katalikiškąją rezistenciją ir mūsų tautos likimą: „Esminio tautybės ir katalikybės (mūsų tautoje — lietuvybės ir katalikybės) ryšio,— sako jis,— *nėra patenkinamai išaiškinę nei filosofai, nei sociologai*“ [2]. Įprastinio atsakymo, kurį kadaise buvo davęs St. Šalkauskis, esą Krikščionybė sudaranti turinį, o tautybė lytį, nepakanką todėl, kad jis tautos ir religijos santykius nusakąs statiškai, V. Vardžio žodžiais tariant, mechanistiškai; žmogaus gi, o tuo pačiu ir tautos egzistencija esanti dinaminė arba, pasak Vardžio, sekvencinė, vadinasi, *slinktis,* ne padėtis (plg. p. 362). Kiekviena slinktis, būdama tapsmas, yra savaime ir dialektika, vadinasi, savo eigoje išsivystanti į savo pačios priešingybę. Dažnai girdime teigiant, kad nėra tautos be religijos. Tai tiesa. Bet lygiai tokia pat tiesa, kad nėra religijos be tautos. Be abejo, reikia sutikti su katalikiškąja hierarchija, jog Bažnyčia negali ir neprivalo kildinti iš savęs kokios nors konkrečios visuomeninės programos: politinės, socialinės, ekonominės, kultūrinės. Antra vertus, reikia sutikti ir su istorikais, jog Krikščionybė kiekvieną kartą jungiasi su stabmeldiškąja mąstysena bei gyvensena ir tuo būdu kildina vad. „krikščioniškąją kultūrą“, tiesa, labai kaičią, sykiu betgi ir labai reiklią [3]. Ši kultūra yra įvairi savo formomis, tačiau visados *dabartinė:* Krikščionybė ryšium su tauta virsta niekad nesibaigiančiu, todėl visados atviru „krikščioniškosios kultūros“ kūrimo vyksmu.

Tai jautė ir St. Šalkauskis, kalbėdamas apie katalikiškosios pasaulėžiūros reikšmę Lietuvos ateičiai. „Universali pasaulėžiūra,— sako jis,— kaip ir tikyba, plisdama iš pradžios *duoda,* o paskui *gauna.* O tauta, įsijungdama į visuotinę ideologinę bendruomenę, iš pradžios gauna, o paskui duoda“ [4]. Tai jau žymiai tikslesnis religijos ir tautos santykių apibūdinimas negu vartojant „turinio“ ir „lyties“ sąvokas, nes čia išeina aikštėn kaip

tik ana dinamika, kuri šiuos santykius nuolatos lydi. Kartu čia pasirodo ir šių santykių dialektika, nes „duoti ir gauti" yra priešingybės. Patikslinant Šalkauskio mintį, galima būtų tik pridurti, jog religijos ir tautos dialektika nėra laiko tarpsniai, kaip tai mums įtaigautų žodžiai „iš pradžios" ir „o paskui". Religijos ir tautos dialektika atsiranda ne laiko eigoje, bet ji sudaro pačią jų santykio sanklodą: „gauna" ir „duoda" buvoja visą laiką ir perskverbia visą religijos ryšį su tauta. Trumpai tariant, religija ir tauta keičia viena kitą ne paprastai pasipildydamos, bet dialektiniu būdu: ir teigiamai, ir neigiamai. Religija ir tauta yra viena kitai *kartu* tiek palaima, tiek grėsmė.

Kas tad yra ši nuostabi religijos ir tautos dialektika? *Iš kur ji kyla ir kaip ji reiškiasi tikrovėje?* Tai klausimai, kurie lietuvių tautos krikšto akivaizdoje savaime kyla ir yra verti kiek plačiau pasvarstyti. G. Thibonas yra sykį rašęs, jog krikščionys, užuot pasaulį Dievu persunkę, dažnai pasitenkina Dievą pasauliui užmovę. Tai elgesys, kuris ne sykį lydi Bažnyčios pasiuntinius jų kelyje į tą ar kitą tautą. Todėl krikšto problema yra kartu ir Bažnyčios elgesio problema, būtent: *kaip* ji skelbia tautai naująjį Dievą.

2. *Krikščionybė kaip žmogaus ieškojimas*

Krikščionybė skiriasi nuo kitų religijų ne tik tuo ar kitu savo mokslo turiniu, ne tik tuo ar kitu savos dorovės reikalavimu, ne tik ta ar kita savo kulto apeiga, bet pačia pagrindine savo linkme: Krikščionybė yra priešprieša kitoms religijoms, kadangi jos *slinktis* yra anoms atvirkščia.— Ką tai reiškia?

Jei tikėsime kard. J. Daniélou, tai visos kitos religijos „pradeda žmogumi ir įspūdingai stengiasi tiek aukštai jį pakelti, kad jis pasiektų Dievą" [5]. Kitaip tariant, visų nekrikščioniškųjų religijų slinktis yra *slinktis Dievop.* Tai Dievo ieškojimas, suprantant Dievą kaip kažką, ko galima ieškoti ir ką galima rasti. Šia prasme iš tikro visos religijos yra dėjusios nemaža pastangų ir pasiekusios nemaža laimėjimų, ypač induistinių brahmanų ir budistinių vienuolių askezėje bei mistikoje [6]. Sv. Pauliaus pastaba Atėnų areopage, jog pati mūsų būvio sąranga reikalaujanti, „kad žmonės Dievo ieškotų ir lyg ap-

graibomis jį rastų“ *(Apd 17, 27)*, yra gairė visoms stabmeldiškosioms religijoms: jose visose žmogus Dievo ieško. Ir juo labiau jos tariasi prie Dievo artėjančios, juo labiau jos tolsta nuo žmogaus: nuo jo būvio apskritai ir net nuo jo Aš, kas, sakysime, budizme yra tiesiog akivaizdu. Budistiškoji nirvana yra juk ne kas kita, kaip bet kokio pajautimo, bet kokio jausmo, galop sąmonės ir savimonės užgniaužimas; tai Aš pakeitimas į Ne-Aš arba į Kitą, pašalinant ankštas asmens ribas ir tampant visybe[7]. Rasti Dievą visoms kitoms religijoms reiškia palikti šalimais ir net pamiršti žmogų.

Šis prigimtasis Dievo troškulys Krikščionybėje yra tapęs atvirkščias: ***krikščioniškasis Dievas ieško žmogaus.*** Kitame savo veikale minėtasis kard. J. Daniélou pabrėžia, jog „Krikščionybė nėra žmogaus pastanga Dievo linkui. Ji yra dieviškoji galia, vykdanti žmoguje tai, kas yra aukščiau žmogaus“ (p. 113). Konkrečiau kalbant, „Krikščionybė visų pirma yra istorinis įvykis, būtent Jėzaus Kristaus įsikūnijimas. Tai kaip tik mums ir rodo, jog *krikščioniškojo apreiškimo esmė yra ne supažindinti mus* su Dievo buvimu — jį pažįsta ir kitos religijos,— bet atskleisti, kad Dievas veikia laike, kad jis perskverbia žmonių istoriją ir kad jo įskvarbos (interventions) sudaro sprendžiamuosius veiksmus (p. 109). <...> Krikščionybė yra Dievo slinktis žmogaus linkui“[8].

Tai paties Naujojo Testamento nuorodos. „Meilė,— *skaitome pirmajame šv. Jono apaštalo laiške*,— yra ne tai, jog mes pamilome Dievą, bet kad jis mus pamilo ir siuntė savo Sūnų“ *(1 Jn 4, 10)*, kuris „tapo kūnu ir gyveno tarp mūsų“ *(Jn 1, 14)*; gyveno kaip „gerasis Ganytojas“, guldąs „už avis savo gyvybę“ *(Jn 10, 11)*. Evangelijos ***kaip naujienos*** skelbimas prasideda ne žmogumi, o Dievu. Čia Dievas tampa žmogumi, aprėžia savo visagalybę ir išsivelka iš savo didybės, kad buvotų „kaip visi žmonės“ *(Fil 2, 7)*. Tai pagrindinė krikščioniškojo skelbimo tiesa, į kurią dažniausiai nekreipiame dėmesio, ieškodami lygiagrečių tarp mūsų religijos ir kitų religijų. Be abejo, ir kitos religijos išpažįsta, kad dievybė galinti reikštis įvairiopomis regimybėmis: augalų, gyvulių ir net žmonių. Bet visos šios regimybės yra anoms religijoms ne daiktų tikrovė, o tik jų tariamybė (gr. dokēsis; dokein — rodytis): čia dievybė tik *rodosi* esanti augalas, gyvulys, žmogus, tačiau ji *nėra* nei tikras augalas, nei tikras gyvulys, nei tikras žmogus. Visos kitos religijos dieviškojo reiš-

kimosi atžvilgiu yra doketinės. Jų ontologijoje yra neįmanoma, kad begalybė taptų aprėžtybe ar kad absoliutas tilptų uždaroje kūrinio ertmėje. „Dauguma religijų,— pastebi Daniélou,— žiūri į laiką, kuriame vyksta istorija, kaip į amžinybės sugadinimą... Laikas esąs tik veidrodis, tik silpnas amžinybės atspindis... Induizmui, o ypač budizmui, laikas yra susiskaldymas, suirimas, išsibarstymas, vadinasi, netikrovė, kadangi kas yra tikra, yra ir vieninga“ [9]. Vienintelė Krikščionybė pergyvena laiką kaip tikrovę ir dėl to skelbia Dievo tapimą *tikru* žmogumi, neigdama doketizmą kaip ereziją. Krikščioniškasis Dievo įsikūnijimas nėra prisiėmimas žmogiškosios išvaizdos arba užsidėjimas žmogiškosios kaukės, bet pati žmogiškoji tikrovė. Krikščionybėje Dievas tikrai gema žmogumi ir juo lieka amžinai. Žengdamas į dangų, Kristus neišsivilko iš savo žmogiškosios prigimties, kaip kad jis nė nebuvo ja tik apsivilkęs. Jis ir Tėvo dešinėje yra tikras žmogus. Žmogybė čia yra pakelta ligi perkeistosios būsenos, tačiau kaip tik tuo, kad pats Dievas į žmogybę atėjo ir prisiėmė ją kaip savastį (plg. *Jn 1, 11*).

Nuosekliai tad religija arba žmogaus santykis su Dievu čia ir kinta lig pat savo gelmių: Krikščionybėje viskas darosi atvirkščia. Ne žmogus čia yra Dievo ieškotojas, vis labiau išsivelkąs iš savo žmogiškojo sando, bet Dievas yra žmogaus ieškotojas, randąs jį įstrigusį mūsų būvio erškėtyne, jį išvaduojąs ir nešąsis savo glėbyje lyg prapuolusią avelę (plg. *Lk 15, 4—5*). Dievo troškulys Krikščionybėje anaiptol nedingsta. Žmogaus širdis, ta augustiniškoji cor inquietum (Conf. I, 1), čia yra tokia pat gyva kaip ir kitose religijose. Tik ji čia yra patenkinama atvirkštiniu būdu: ne žmogus randa Dievą ir jame nurimsta, bet *Dievas randa žmogų ir tuo jį nuramina*. Madinis šiandienos įprotis kalbėti apie „Dievo ieškojimą“ yra atoaidis iš prieškrikščioniškųjų laikų, vis dar nesuvokiant ar jau pamirštant, kokį gilų perversmą yra įvykdžiusi mūsoji religija Dievo ir žmogaus santykyje. Po Kristaus ne mes žengiame Dievo linkui, tarsi Dievas vis tebebuvotų kažkur anapus mūsų tarsi Aristotelio nejudąs judintojas, mus traukiąs, tačiau pats nė nepakrutąs. Ne! Po Kristaus Dievas yra nužengęs į mūsų būvį ir prisiėmęs mūsų likimą, neišskiriant nė mirties. Krikščionybėje *Ieškomasis* yra ne Dievas, o žmogus tarsi pamesta drachma (plg. *Lk 15, 8—9*). Tai ir yra Krikščionybės slinktis tiek

jos esmėje, tiek jos sklidime istorijos plotais. *Ir tik turėdami prieš akis šią Dievo slinktį žmogaus linkui, galėsime suprasti Krikščionybės ėjimą į tautą ir jos buvojimą tautos gyvenime.*

3. Krikščionybės istoriškumas

Tačiau kas gi yra ši Dievo slinktis pati savyje? Ką reiškia ieškoti žmogaus? Ką reiškia Kristaus žodžiai apaštalams: „Eikite į visą pasaulį" *(Mk 16, 15)* „ir padarykite mano mokiniais visų tautų žmones" *(Mt 28, 19)?* Ne ką kita, kaip paties Kristaus slinktį. Kristus įsikūnijo žmogiškojoje prigimtyje. Krikščionybė privalo įsikūnyti žmogiškojoje istorijoje. Kristus tapo tikru žmogumi ir gyveno *tarp mūsų, kaip ir visi žmonės. Jis* buvo, pastebi J. Daniélou, „paprastas kaimo žmogelis vidutinės kultūros. Nėra nieko klaidingesnio, kaip įsivaizduoti Kristų, mokėjusį visus mokslus bei menus" [10]. Kitaip tariant, Kristaus žmogiškumas neprašoko tos aplinkos, kurioje jis gimė bei augo. Tikėjimas į Kristaus dieviškumą anaiptol neišaukština jo žmogiškumo, kadangi dieviškoji prigimtis, kaip skelbia Chalkedonijos susirinkimas (451 m.), nesimaišo su žmogiškąja prigimtimi ir šiosios neatstoja. Įsikūnijęs Dievas yra savo laiko, savos tautos, savos kalbos, apskritai savos kultūros žmogus: jis yra tikras izraelitas.

Tas pat vyksta ir Krikščionybės eigoje „į visą pasaulį" *(Mk 16, 15).* Ir Krikščionybė žengia į tam tikrą laiką, *į tam tikrą* erdvę, *į tam tikrą kultūrą, nes nėra „pasaulio"* apskritai; yra tik istoriniai, geografiniai, kultūriniai „pasauliai". Teisingai yra sakoma, kad Krikščionybė yra „Dievo įsiterpimas į istoriją" [11]. Bet kaip tik šioje tiesoje ir slypi Krikščionybės dialektika. Būdama *Dievo* įsiterpimas, ji prašoksta bet kokį laiką ir bet kokią — geografinę ar kultūrinę — erdvę: šia prasme ji yra tokia pat visuotinė, kaip visuotinis yra Dievas. Tačiau būdama Dievo įsiterpimas į *istoriją,* Krikščionybė savaime jungiasi su kuria nors tauta bei jos kultūra, kurią ji sutinka skleisdamasi žemėje. Dievo įsiterpimas į istoriją anaiptol nesunaikina kultūrinio tautų istorijos pobūdžio, kaip to paties Dievo „įsiterpimas" į žmogiškąją prigimtį Kristuje nesunaikino šios prigimties savybių. Priešingai, pačia savo *slinktimi žmogaus linkui* Krikščionybė *yra* tiesiog apspręsta prisiimti tos ar kitos tautos mąstyseną ir gy-

venseną plačiausia šių žodžių prasme. Ieškodama žmogaus, ji jo ieško ir jį randa jau pažymėtą tos ar kitos tautos kultūriniu ženklu. Kaip Kristus buvo konkretus izraelitas, taip ir jo religija yra visad konkreti tautiškai.

Tačiau prisiimti šį konkretų tautos žmogiškumą Krikščionybei reiškia atsisakyti grynai dieviškosios plotmės ir save pažeminti, kaip ir Kristus „apiplėšė save, priimdamas tarno išvaizdą" *(Fil 2, 2)*, nes be šitokio savęs pažeminimo arba apiplėšimo nėra jokios prieigos prie žmogaus. „Kas tad nori tęsti Kristaus darbą,— sako J. Daniélou,— privalo, žiūrint aplinkybių, atsisakyti daugelio dalykų: turto, išsilavinimo, kultūros, kad gyventų tokioje aplinkoje, kurios papročiai jam atrodo keisti ir su kuriais jis tik sunkiai susitaiko. Betgi be šitokio savęs pažeminimo Krikščionybės vykdymas neatitiktų Kristaus valios"[12]. Kalbėti tad apie Krikščionybės abuojumą ar net priešiškumą kultūrai reiškia nesuprasti jos dialektinės prigimties ir jos slinkties eiti vis artyn prie žmogaus, o ne tolti nuo žmogaus. Be abejo, ir Krikščionybėje yra buvę ir vis dar tebėra srovių srovelių, kurios, mėgindamos artėti prie Dievo, tolsta nuo žmogaus, tuo pačiu toldamos ir nuo kultūros. Tačiau jos yra išaugusios anaiptol ne iš Krikščionybės esmės. Jos yra greičiau atlaikos stabmeldiškųjų religijų ar įsravos rytietiškojo manicheizmo ir graikiškojo platonizmo. Mūsų dienų krikščionio sąmonė yra įžvelgusi šių srovių pobūdį ir todėl neleidžia joms Krikščionybei atstovauti: jos tebebuvoja tik Krikščionybės pakraštyje.

4. Visuotinumo nesėkmė istorijoje

Šitoje vietoje kaip tik ir išnyra pirmasis dialektinis bruožas religijos santykyje su tauta, būtent: religinė visuotinybė virsta tautine aprėžtybe. Kaip tauta suindividualina žmogiškąjį būvį pagal savo dvasią, taip ji suindividualina ir dieviškąjį apreiškimą. Jokia tauta neišreiškia *žmogiškojo būvio pilnatvės. Tuo pačiu jokia tauta* nepajėgia suimti į save dieviškojo apreiškimo pilnatvės. Krikščionybei lemta žygiuoti istorijos keliu visados apiplėštai. Tai yra jos nelaimė, sykiu betgi tai yra ir vienintelis jos sėkmės laidas.

Jean Daniélou teisingai pastebi, kad „Dievo žodis yra amžinai surištas su hebrajų kalba"[13]. Pridurkime — ne *tik su hebrajų*, bet ir su graikų kalba, kadangi visas Nau-

jasis Testamentas, išskyrus gal tik *Mato* evangeliją (bet ir tai nėra tikra), yra parašytas graikiškai, nors Kristus skelbė Evangeliją tik aramėjiškai. Ir štai čia konkrečiai regime, kaip dieviškoji visuotinybė esti spraudžiama į žmogiškąją tautinę aprėžtybę, kuri niekad ir jokia savo forma nesugeba išsakyti dieviškosios visuotinybės šiosios pilnatve. Dar daugiau: žengdama per pasaulį, Krikščionybė skurdina savo visuotinumą: tai, kas buvo minioms aišku Kristaus žodžiuose, pasidarė ne kartą mįslinga ir net *prieštaringa graikiškai rašytų evangelijų žodžiuose.*

Tai pavaizduoti gali gana būdingas pavyzdys. Pagrindinė Krikščionybės tiesa, kad Dievas ieško žmogaus, tapdamas juo pačiu, yra šv. Jono evangelijoje graikiškai nusakyta šitaip: Kaiho Logos sarx egeneto *(Jn 1, 14)*. Helenistiniam pirmojo šimtmečio graikui ši formulė buvo lengvai suprantama, nes jau nuo Heraklito laikų (5 šimtm. pr. Kr.) graikai girdėjo žodį logos vis gilėjančia prasme: jis reiškė ne tik šnekamai tartą žodį, bet ir idėją, ir esmę, ir pagrindą, ir būtį, ir jėgą, ir provaizdį, ir visatos darną. Tad kai graikams buvo skelbiama, esą Logos tapo žmogumi (sarx egeneto), tai jiems buvo savaime aišku, kad šiame žmoguje įsikūnijo kažkoks pradas, kuris sudaro pasaulio būtybių pagrindą ir laiko jas vienybėje, kuris švyti išsiskaidęs atskiruose daiktuose (plg. stoikų logoi spermatikoi), kuris galop buvoja anapus būtybių kaip jų tiesos, gėrio ir grožio mastas. Galėjo graikai šiuo Evangelijos skelbimu tikėti, galėjo ir netikėti (plg. *Apd 17, 32—34*), tačiau pats skelbimas, kad „Žodis tapo kūnu", nebuvo jiems jokia mįslė.

Nūn kaipgi ši tiesa skamba mums? Išverstas lietuviškai „Žodis tapo kūnu", anas graikiškasis posakis netenka bet kokios prasmės, nes lietuviškai *žodis* reiškia tik kalbesį, tik tam tikrą garsų santalką, todėl lieka socialinėje srityje, niekad nepakildamas į ontologinį matmenį, kaip graikuose. Išgirdę Bažnyčios skelbimą, kad „Žodis tapo kūnu", mes nieko nesuvokiame. Kas gi čia tapo kūnu: sąvokos ištara? pašnekesys, prakalba? pažadas?

Pagrindinei Evangelijos tiesai, nusakytai lietuviškai, suprasti turime griebtis jau teologinio aiškinimo, aprašymo, metafizinės teorijos, ypač šv. Tomo Akviniečio, apie Sūnaus gimimą iš Tėvo „Žodžio" asmenimi, nes pats savaime *žodžio* tapimas kūnu į jokią gelmę lietuviškai neveda *ir į jokį aukštį nerodo. Ir taip yra ne tik su lie*tuvių kalba. Taip yra su visomis kalbomis, su kuriomis

susidūrė Krikščionybė, peržengusi izraelitinės ir helenistinės kultūros sienas. Nei lotyniškasis *verbum*, nei germaniškasis *Wort*, nei slaviškasis *slovo* neturi graikiškojo *logos* ontologinio matmens, o be jo Evangelijos tiesa esti pagaunama tik iš dalies ir tik labai paviršutiniškai.

Tačiau ar tai yra būtina? Ir taip, ir ne! Viena J. Daniélou pastaba atveria mums akis šiai dvigubai galimybei. *Daniélou sako, kad šv. Jonas evangelistas „parodė* didžiulę drąsą, versdamas hebrajiškąjį žodį *dabar* graikiškuoju *logos*“ [14]. Kodėl betgi tokios drąsos neparodė ar negalėjo parodyti vėlesnieji Evangelijos skleidėjai? Juk kiekviena tauta turi religiją, vadinasi, tiki kokį nors aukščiausiąjį Pradą. Nuosekliai tad kiekviena tauta kaip nors šį pradą ir pavadina, vadinasi, turi atitinkamą žodį, kuris peržengia paprastos šnekos prasmę ir nurodo jau į transcendentinį šio prado matmenį. Tad šis Aukščiausiojo pavadinimas ir galėtų, atrodo, stoti graikiškojo *logos* vieton. Tai būtų šv. Jono drąsos plėtimas istorijoje.

Atsajai svarstant, ši galimybė yra įmanoma ir net būtina, kad Evangelijos skelbimas tautoms netaptų beprasmiu graikiškosios galvosenos mėgdžiojimu. Konkrečiai tačiau šitokia drąsa lengvai virsta krikščioniškojo turinio iškraipa ir net neiginiu. Mat visos stabmeldiškosios religijos aukščiausiąjį pradą yra paprastai suasmeninusios: jo pavadinimai yra asmenvardžiai. Ir graikai *turėjo tokį asmenvardį*, būtent *Zeus. Sykiu betgi jie tu*rėjo ir atsajų žodį *logos,* kuris nusakė ne asmeninį būties valdovą — *Zeus,* turintį keistų žmogiškųjų savybių, o tiktai šios būties pagrindą, nesužmogintą ir nesuasmenintą. Todėl šv. Jonas ir rašė, kad ne „Zeus tapo kūnu“, o „Logos tapo kūnu“. Tačiau kol tauta savo mąstymu dar nėra pasiekusi „minties kultūros“, vadinasi, kol ji dar neturi filosofijos, tol aukščiausiojo prado pavadinimas yra tada dar tik asmenvardis, kuris, įvestas į Evangeliją, šiąją tikrai tik žalotų.

Stabmeldiškoji lietuvių religija irgi turėjo tokį asmenvardį, būtent *Perkūnas*. Bet jei, užuot sakę „Žodis tapo kūnu“, sakytume „Perkūnas tapo kūnu“, būtume, be abejo, suprantamesni, sykiu tačiau ir nekrikščioniškesni. Šv. Jono evangelisto drąsa buvo įmanoma tik atsirėmus į graikiškąją filosofiją, kurioje mitinis asmeniškumas buvo pervestas į loginį atsajumą ir tuo paruošta dirva Krikščionybės paslaptims nusakyti. „Laiko pilnybė“ *(Mk 1, 15) Evangelijai priimti bei plisti toje ar kitoje tautoje yra*

ne politinių sąlygų sankloda, bet *tautos mąstymo branda.* Jei tad Krikščionybė ateina į tautą, šiai brandai dar nesant, kenčia ir Evangelija, neturėdama tinkamos paruošos; kenčia ir tauta, Evangelijos nesuprasdama ir todėl ją priimdama tik paviršutiniškai ar net ir barbariškai, nes be minties kultūros Evangelijos skelbimas bei jos priėmimas neprašoksta „sodiečių teologijos" lygio ir tuo pačiu neugdo religinės sąmonės.

Krikščionybės kelias į mūsų tautą patvirtina šią dialektiką visu jos plotu. Nesugebėjimas ar nenoras filosofuoti *lietuviškai* išlaikė mūsų žmonių tikėjimo sąmoningumą „sodiečių teologijos" aukštyje lig pat Antrojo pasaulinio karo. Tą patį randame ir misijų nesėkmėje Kinijoje XVII šimtmetyje: ši nesėkmė buvo pagrįsta kaip tik kinų kalbos nepajėgumu reikšti transcendentines Krikščionybės sąvokas ir Romos nekantrumu neleisti jėzuitams ieškoti šio pajėgumo kiniētiškuose žodžiuose. Kiekviena nauja kalba, kuria Krikščionybė prabyla į žmogų, reiškia Dievo žodžio skurdinimą, kadangi ji šį žodį visad nusako ne tuo atžvilgiu, kuriuo Krikščionybė skelbia savo turinį. Graikiškasis žodis *charisma,* toks mėgstamas šv. Pauliaus (plg. *1 Kor 12—14*) ir toks madinis mūsų dienomis, nėra lietuviškai nusakomas nei „dovana", nei „malone", nei „gebėjimu".

Tuo anaiptol nesiūlome krikščionims mokytis hebrajiškai ar graikiškai, kaip anksčiau tai buvo bandyta, nes jei tai ir būtų įmanoma, vis tiek šios kalbos būtų tik išmoktos ir todėl pačios savimi liktų taip lygiai nieko nesakančios, kaip ir jų vertiniai. Būtų didžiulis nesusipratimas manyti, esą egzegetai, moką hebrajiškai, Senąjį Testamentą pergyvena taip, kaip Mozės laikų izraelitai, o moką graikiškai suvokia Naująjį Testamentą, kaip pirmojo šimtmečio helenai. Antra vertus, net ir anos pirmykštės kalbos — hebrajų ir graikų,— kuriomis buvo duotas žmonijai dieviškasis Apreiškimas, anaiptol neišreiškia šiojo visumos bei gelmės. Ir šios kalbos yra tik Apreiškimo atspindys tarsi švino veidrodyje. *Kiekvienas žmogiškasis žodis yra Dievo žodžio kenozė,* vadinasi, pažeminimas bei apiplėšimas. Ir ši kenozė vyksta visą išganymo istorijos metą — tiek prieš Kristų, tiek ir po Kristaus. Juo minties kultūra kurioje tautoje yra menkesnė, juo Dievo žodžio kenozė yra didesnė.

5. Aprėžtumo persvara istorijoje

Be abejo, Bažnyčia stengiasi saugoti tiek savo mokymo, tiek savo veiklos visuotinumą, mėgindama suvesti tautinę aprėžtybę ligi mažiausios įtakos laipsnio. Ilgus amžius buvo tikėta, kad Krikščionybės visuotinumas būsiąs išlaikytas lotyniškąja lytimi. Lotynų kalba dogmų aptarime, teologijoje, liturgijoje, teisėje turėjusi būti priemone šiam visuotinumui ne tik liudyti, bet ir vykdyti. Stropiai tad žiūrėta, kad tautinis pradas lotyniškumui ne tik nekenktų, bet su juo nė nelenktyniautų. Ilgai buvo draudžiama versti Šventraštį ir Mišių bei sakramentų maldas (missale ir rituale) į tautines kalbas, vartoti gimtąją kalbą liturgijoje, neišskiriant nė kunigų bei vienuolių kasdien kalbamų viešųjų maldų *breviarium*. Buvo ir dar tebėra draudžiama su Roma susijungusioms Rytų Bažnyčioms vesti misijas pagal jų liturgiją, teisę, organizaciją: katalikybė privalanti sklisti pasaulyje tik vakarietiškai lotyniškuoju pavidalu[15]. Iš tikro betgi čia buvo ir tebėra ginamas ne Krikščionybės visuotinumas, neišreiškiamas jokia lytimi, o tik jos romėniškasis vakarietiškumas, tiek pat Evangeliją apiplėšiąs, vadinasi, kenotinis, kaip ir bet kuris kitas tautiškumas.

Po Vatikano II susirinkimo ši visuotinumo ir aprėžtumo dialektika persisvėrė *tautybės* naudai. Pats Susirinkimas Bažnyčios lotyniškumo nepaneigė ir jos nuo šio kultūrinio pavidalo neatskyrė. Atvirkščiai, Susirinkimas stengėsi lotyniškumą net apsaugoti pastebėdamas, kad numatytos liturginės reformos „yra taikytinos tik Romos apeigoms" (konst. „Sacrosanctum Concilium", nr. 3) ir kad „Romos apeigose ir toliau tebūnie vartojama lotynų kalba" (nr. 36). Tačiau Susirinkimas *leido* tautiniam pradui Bažnyčioje stoti *šalia* lotyniškojo prado, visų pirma liturgijoje: „Daug naudos žmonėms gali teikti gimtoji kalba, todėl ji *gali* būti plačiau vartojama" (nr. 36, 2). Ir štai nuostabiai greitai tautinio prado galimybė Bažnyčioje virto joje tikrenybe ir beveik visiškai nuslėgė lotyniškąjį pradą. Kiekviena tauta prabilo savu pobūdžiu ne tik pamoksle, bet ir Šventraštyje, ir liturgijoje, ir teologijoje, ir dogminių ištarų aiškinime. Visą metą užu lotyniškojo pavidalo slypėjęs liaudinis Krikščionybės pavidalas dabar išėjo priekin ir stojo pirmon vieton kiekvienai tautai skyrium. Stropiai saugotas visuotinumas staiga sutrupėjo į šimtus atskirybių ir tuo pačiu aprėžtybių. Subjektyvus

žmogaus nusiteikimas (opus operantis) santykyje su Dievu tapo pats svarbiausias: žmogus turįs suprasti bei pergyventi tai, ką Bažnyčia kalbanti bei daranti. O suprasti bei pergyventi jis galįs tik tada, kai Bažnyčia prabylanti į jį tautiškai. Ar tai neatrodo savaime suprantamas dalykas?

O vis dėlto nedarykime klaidos! Lotyniškasis Krikščionybės pavidalas anaiptol nebuvo labiau krikščioniškas; jis buvo tik mažiau tautiškas, kadangi lotynų tautos nebebuvo. Niekas todėl negalėjo tarti, kad tai *mano* pavidalas, tuo išskirdamas kitus, kuriems šis pavidalas nebuvo savas: jis *niekam* nebuvo savas. Bet tai anaiptol nereiškia, kad *man* svetimas religijos pavidalas būtų jos visuotinumo išraiška. Jis yra tokia pat aprėžtybė, kaip ir visi kiti pavidalai. Lotyniškumas buvo tik miręs pavidalas, o tuo pačiu ir mirusi bei sustingusi aprėžtybė. Tačiau tas pat yra ir dabar su tautiniais pavidalais. Gyvas pavidalas anaiptol nėra visuotinesnis ar gilesnis už mirusįjį. Jei dabar Bažnyčia kalba bei veikia tautiškai, tai dar nereiškia, kad ji kalba bei veikia krikščioniškiau: ji kalba bei veikia tik tautiškiau. Dabar aš galiu tarti: ji veikia *manaip*.

Betgi tuo, kad ji kalba bei veikia manaip, ji atskiria mane nuo kitų, kuriems Bažnyčia kalba bei veikia ne-manaip. Ir juo labiau ji kalba bei veikia manaip, juo ši jos kalba bei veikla darosi svetimesnė visiems, kuriems „manaip" nėra jų kalba ir veikla. Kitaip tariant, *juo Bažnyčia kalba bei veikia tautiškiau, juo jos kalba bei veikla tampa aprėžtesnė: ji iš tautos kyla ir tautoje pasilieka.* O kam šis ar anas tautinis Bažnyčios pavidalas nėra savas, tas jaučiasi Bažnyčioje *svetimšalis*. Ir niekas Bažnyčios visuotinumo taip neskaldo, kaip šitoks jausmas. Apie tai autorius yra rašęs plačiau kitoje vietoje[16] ir čia tai tik primena pridurdamas, jog reikia didžiai apgailestauti, kad mūsų laikais Krikščionybėje vėl atsirado ir graikų, ir žydų, ir barbarų; moderniškai kalbant, ir anglų ar amerikiečių, ir ispanų, ir lenkų, ir lietuvių, ir vokiečių. Tautinių skirtybių pergalė, kurią taip pabrėžė šv. Paulius (plg. *Kol 3, 11*) ir kuria, kaip anksčiau minėjome, taip didžiavosi pirmųjų amžių apologetai, pradeda dabar vėl atsigauti, *nors ir skirtingu*, bet ne mažiau pavojingu pavidalu, nes ten, kur ta ar kita tautinė grupė nepajėgia reikštis Bažnyčioje tautiškai, ji yra savaime verčiama prisiimti jai svetimą Krikščionybės pavidalą; svetimą ne sustaba-

rėjimo prasme, kaip anksčiau yra buvęs lotyniškasis pavidalas, bet svetimą gyvos tautybės prasme, kuri kitą tautybę slegia, žaloja ir net visiškai sužlugdo. *Tautinio prado persvara Bažnyčioje paverčia ją nutautinimo veiksniu* — vienur nesąmoningai, kitur gi net sąmoningai, ką mes patys esame patyrę savo istorijoje su Lenkijos Bažnyčia ir ką patiriame nūnai svetur santykiuose su Bažnyčiomis tų tautų, kurių erdvėje mums tenka gyventi.

Būtų betgi klaida manyti, esą Bažnyčios *tautėjimas* yra ne dialektinis jos istorijos vyksmas, o kaip tik jos visuotinumo vykdymas, rankiojantis tiesos, gėrio ir grožio grūdelių iš visur; klaida todėl, jog krikščioniškasis visuotinumas nėra suma, bet vienas vienintelis pradas, tasai, Kristaus žodžiais tariant, raugas (plg. *Mt 13, 33*), kuris viską perskverbia vienydamas iš vidaus, o ne vienodindamas iš viršaus. Tokiai klaidai nusilenkia net čia dažnokai cituojamas kard. J. Daniélou, kuris savo knygoje „Istorijos paslaptis" (1953 m.) tvirtina, esą „ateities Bažnyčia bus perbėgusi visą istoriją ir įjungusi į save visas kultūras" (p. 45); jos vienybė reikšis ne tuo, kad „Kinijos Bažnyčia bus kinietiška, o Italijos lotyniška, bet tuo, kad Kinijos Bažnyčia bus kinietiška ir lotyniška, o Italijos — ir lotyniška, ir kinietiška" [17]. Šitaip samprotauti reiškia nesuprasti tautybės vaidmens religijoje. *Kinijos Bažnyčia gali tapti kinietiška tik kinietiškosios kultūros lytimi.* Tautybė gali įeiti į religiją tik per tautinę kultūrą. O kaipgi būtų įmanoma tautinę Kinijos kultūrą persodinti Italijon, kad jos Bažnyčia taptų ne tik lotyniška, bet ir kinietiška? Krikščionybės riedėjimas istorijos keliu anaiptol nėra tolydinis jos visuotinumo plėtimas. Tiesos grūdelių rankiojimo vaizdas yra mechanistinis ir todėl apgaulus. Krikščionybė buvo jau visuotinė savo gimimo valandą, nužengiant Šv. Dvasiai ant apaštalų ir Petrui bylojant į įvairių tautų žmones gimtąja jų kalba, nors Petras kalbėjo tik sava kalba *(Apd 2, 4—11)*. Istorinė Krikščionybės eiga yra nuolatinės grumtynės jos esmės visuotinumo su tautiniu šios esmės išraiškų aprėžtumu; grumtynės, kurios šio visuotinumo anaiptol nepapildo, o greičiau jį skurdina, kadangi išreiškia tik iš dalies, vadinasi, visados jau susilpnintą. Tautinis pradas Bažnyčioje yra neišvengiamas, *tačiau reikia suvokti jo ribas ir tuo jo dialektiką* kaip priešpriešą Bažnyčios visuotinumui.

6. *Tautos krikšto problema*

Įtampa tarp Bažnyčios visuotinybės ir tautos aprėžtybės neišsemia visos čia mūsų svarstomos dialektikos. Tauta aprėžia Bažnyčios visuotinumą kaip tik todėl, kad ji yra nepakartojama individualybė: ji priima Krikščionybę pagal savo pačios pobūdį. Sena viduriniųjų amžių filosofijos taisyklė, kad kas priimama, visados priimama pagal priimančiojo būdą — *quidquid recipitur, ad modum recipientis recipitur*, tinka ne tik pažinimui apskritai, bet ir religiniam tikėjimui su visomis iš jo kylančiomis išvadomis. Ir juo giliau tauta kaip priimančioji individualybė įsiglaudžia į Krikščionybę, juo giliau ji šiąją įtaigauja. Iš to kyla nauja priešprieša, kurią geriausiai atskleidžia vad. „tautos krikštas".

Tautos krikštas yra gili, tačiau mažai svarstyta problema. Tiesa, apie jį esame gana daug kalbėję istoriškai, ypač mūsų tautos reikalui, bet beveik nieko nesame apie jį tarę filosofiškai religijos ir tautos santykių atžvilgiu. Iš tikro, ką gi reiškia, kad tauta *pasikrikštija* arba priima Krikščionybę? Tai klausimas, kurio nežinota pirmaisiais trimis šimtmečiais, kuris tačiau visu svarumu kilo tada, kai Krikščionybė tapo valstybine Romos imperijos religija ir pradėjo žygiuoti į barbarų tautas. Pirmųjų amžių krikščionims buvo žinomas tik individualus atsivertimas. Nors apaštalai, pasak Naujojo Testamento, ir buvo sutarę, kad Paulius su Barnabu eis „pas pagonis", o kiti „pas žydus" *(Gal 2, 9)*, vis dėlto šis pasiskirstymas lietė tik erdvę, o ne tautą kaip visumą. Ir vieni, ir kiti galėjo nešti Kristaus Evangeliją anuo metu tik atskiram žmogui — tiek žydui, tiek pagoniui. Tautos krikšto tada nežinota.

Individualus gi krikštas prasidėdavo katechumenatu, kuris buvo žymiai daugiau nei tik pasiruošimas Krikšto sakramento liturgijai. Katechumenatas buvo vispusiška pastanga jugdyti žmogų į krikščioniškąją dvasią. Jis trukdavo trejus metus, apimdamas tikėjimo tiesų pažinimą, gailestingų darbų vykdymą, asmeninę askezę (pvz., malda ir pasninkas) ir net profesijos pakeitimą, jei ši nesiderino su Evangelijos nuostatais. „Katechumenatas,— pastebi A. Stenzelis,— buvo ištisa, drausmingai vykdoma *ir reikli auklėjimo sistema*"[18]. Pirmųjų trijų šimtmečių eigoje reikėjo *prašytis* tapti krikščionimi; reikėjo savo gyvenimu įrodyti, kad esi vertas krikšto.

Visa betgi pakito, kai ketvirtojo šimtmečio eigoje stabmeldžių masės siūbtelėjo į Bažnyčią. Imperatoriui Teodosijui pakėlus Krikščionybę į valstybinės religijos rangą (380 m.), uždraudus žmonėms nuo jos atkristi (381 m.) ir galop uždarius pagoniškąsias šventyklas (391 m.), stabmeldybė nuėjo į pogrindį, kuriame tris šimtus metų buvo buvojusi Krikščionybė. Viešasis gyvenimas vis labiau krikščionėjo, kadangi valdovai jau buvo krikščionys. Tuo būdu ir Bažnyčios narių skaičius pradėjo augti masiškai. Krikščionybė tapo nebe persekiojamąja, bet globojamąja religija. O kur tik pasirodo globa, ten link veržiasi ir minia. Tačiau įugdyti minios į krikščioniškąją dvasią neįmanoma. *Masinis katechumenatas yra negalimybė*. Tad Krikščionybė ir atsidūrė prieš skaudžią dvijulę: arba virsti atskiruolių bei mažų būrelių religija, arba atsisakyti katechumenato. Pats istorijos vyksmas ją stumte stūmė *antruoju keliu*. Katechumenatas ėmė *nykti ir* pamažu visiškai išnyko. Jį pakeitė „tautos krikštas", vadinasi, oficialus valdovų pasikrikštijimas, patraukdavęs paskui save ir valdomuosius. „Kieno valdžia, to ir religija — cuius regio, eius religio" *nėra protestantizmo* išradimas. Šis principas yra buvęs praktikuojamas jau nuo Konstantino Didžiojo laikų. Valdovų krikšto motyvai čia mums nėra svarbūs (dažniausiai jie yra buvę politiniai). *Mums čia tik svarbu suvokti*, kas įvyksta „tautos krikšto" metu tiek pačioje tautoje, tiek Krikščionybėje. Kas gi yra ta krikštą priėmusioji tauta?

Visų pirma tai krikščionys be katechumenato, vadinasi, be asmeninio pasiruošimo bei apsisprendimo. Jų įjungimas į Bažnyčią vyksta ne vidiniu asmens pasikeitimu (metanoia), o viršiniu religijos pakeitimu, dažnai įsakytu ar bent priviliotu, kaip tai yra buvę su mūsų tautos krikštu. Z. Ivinskis šitaip aprašo jo priėmimą: „Pavaldiniams pradžioje daugiau reiškė ne tiek naujojo mokslo turinys, kiek didžiojo kunigaikščio autoritetas, įsakąs mesti senus tikėjimus ir prietarus. Savo valdovui paklusę bajorai turėjo priimti tokį pat tikėjimą, kokį jis naujai pradėjo išpažinti... Norį gyventi vienybėje su valdovu turėjo klausyti jo žodžių"[19]. Šiuo atžvilgiu mūsų tauta nebuvo kokia istorinė išimtis. Jos kelias į krikštą buvo įprastinis Krikščionybės kelias, pradedant ketvirtuoju šimtmečiu.

Nūn stingant asmeninio pasiruošimo krikščioniškajam tikėjimui, o įeinant į Bažnyčią visai tautai, įžygiuoja į ją ir senoji religija sava siela. Tai kas, kad „Jogailos įsa-

kymu", kaip rašo Ivinskis, buvo „sunaikinti aukų židiniai", liepta „iškirsti šventais laikomus medžius ir giraites, išmušti namuose gerbiamus žalčius"[20]. Pati stabmeldybės dvasia tuo anaiptol nebuvo sunaikinta. Ir ne tik Lietuvoje. Ji nebuvo sunaikinta nė vienoje tautoje, kuri buvo pakrikštyta, pasikrikštijus jos valdovui. Tautos krikštas įjungia tautą į naują religiją senąja jos sankloda. *Naujos sanklodos krikštas neduoda ir negali duoti.* Krikščionybė yra priversta šią senąją sanklodą ne tik pakęsti, bet prie jos taikytis ir ją net į save įimti.

Daug dalykų, kurie, sakysime, vokiškai kalbančiojoje Vakarų Europoje šiandien atrodo esą giliai katalikiški papročiai, iš tikro yra germaniški stabmeldiškojo tikėjimo likučiai. Savo knygoje „Tėviškės teologija" (1965 m.) R. Lange išskaičiuoja jų ištisą gausybę: laukų šventinimas prieš Kristaus dangun žengimą, žolių šventinimas Marijos dangun ėmimo dieną, kryžiaus garbinimas Didįjį Penktadienį, ugnies šventinimas Didįjį Šeštadienį, žvakių procesija Marijos įvedybų šventėje ir daug kitų[21]. Šiais senojo tikėjimo likučiais germaniškoji Krikščionybė ir skiriasi nuo romaniškosios ar slaviškosios Krikščionybės, kurios savo *ruožtu yra apspręstos taip pat savos stabmeldybės likučių.* Gal tik Lietuvoje Krikščionybė nėra virtusi tikra prasme *lietuviška* todėl, kad, pirma, mus užgožėjo slaviškieji — lenkiškieji ir gudiškieji — papročiai ir kad, antra, mūsoji stabmeldybė, atrodo, nebuvo taip stipriai susiklosčiusi viršiniu savo pavidalu, kaip kitos europinės religijos. Tačiau religinė tautotyra gal ir mūsojoje Krikščionybėje rastų ne vieną buvusios stabmeldybės likutį.

Grynos Krikščionybės niekur nėra. Visur Kristaus religija yra sutautinta, kaip ir jis pats savo įsikūnijimu buvo susitautinęs. R. Herneggeris įspėja mus, kad nemanytume, jog pagoniškoji tautos sankloda buvoja *šalia* Krikščionybės. Priešingai, „pagoniškasis tikinčiųjų religingumas *apsprendžia kultą bei maldingumo lytis ir tuo būdu pasidaro Bažnyčioje pastovus"*[22]. Tiesa, seniau misininkai stengdavosi senosios religijos apraiškas žeminti, slėgti ir net drausti. Užtat kaip tik tai ir yra viena iš priežasčių, kodėl pastaraisiais šimtmečiais misijos buvo pasidariusios arba nesėkmingos (Indija, Kinija, Japonija), arba labai paviršutiniškos (Pietų Amerika). Ir tik Vatikano II susirinkimas suprato, kad „to, kas daigeliais glūdi tautų kulte ir kultūroje, reikia ne tik neardyti, bet ugdyti, kad

stiebtųsi aukštyn ir tobulėtų Dievo garbei" (dekr. „Ad gentes", nr. 9). Nuosekliai tad ir misininkai privalo nežiūrėti į stabmeldiškąjį gyvenimą kaip nevykusį: „Kas nori eiti į *kitą tautą, privalo gerbti jos paveldėjimą*, jos kalbą ir papročius" (nr. 26). Krikščioniškasis gyvenimas „prisitaiko prie kiekvienos kultūros dvasios ir jos būdingumo" (nr. 22).

Ne visados tai vyksta sąmoningai, kaip mūsų dienomis. Tai vyksta dažniausiai savaime. Lietuvoje, kaip rašo Z. Ivinskis, Vilniaus katedros „didysis altorius buvęs pastatytas ten, kur seniau buvusi kūrenama šventoji ugnis"[23]. Tai simbolis, kad naujoji religija stojo senosios vietoje. Bet, antra vertus, „Lietuvoje,— kaip toliau sako Ivinskis,— bažnyčioms būdavo parenkamos pagonių lankytos ir jų gerbtos alkvietės ir alkakalniai" (t. p.). Tai simbolis, kad senoji religija įtaigauja naująją: *tauta priima naująjį Dievą, tačiau tik taip ir ten, kaip ir kur ji buvo garbinusi senąjį*, nes Krikščionybė neturi kito kelio į tautą, kaip tik per pačią tautą. „Naujasis gyvenimas,— skelbia Vatikano II susirinkimas,— privalo reikštis tautinės bendruomenės ir kultūros srityse" (nr. 21). Be abejo, visa tai temdo Krikščionybę kaip dieviškąją šviesą žmonijai, kaip kad žmogiškasis Kristaus gyvenimas Nazarete temdė jo dievybę. Tačiau Bažnyčios istorija yra tokia pat didžiulė kenozė, kaip ir Kristaus įsikūnijimas. Tautos krikštas yra šios istorinės kenozės apčiuopiamiausia apraiška.

Tautos krikšto akivaizdoje Bažnyčiai kyla naujas ir gal net pats sunkiausias uždavinys: *individualinį katechumenatą paversti istoriniu katechumenatu*. Kitaip sakant, įugdyti tautą kaip visumą į krikščioniškąją dvasią. Tai tikroji bažnytinė veikla tautoje, priėmus šiai krikštą per valdovą. Tokiu atveju tautos istorija virsta ištisu katechumenatu, trunkančiu kartais šimtmečius, jei Bažnyčios atstovai yra ne misininkai tikra prasme, o arba politiniai atėjūnai, arba veržlūs savanaudžiai. Taip yra buvę tautos istorijoje, kai pirmoji lietuviškoji religinė knyga pasirodė tik praėjus 160 metų (1547 m.) po oficialaus Lietuvos krikšto. O apie vietinės dvasiškijos ruošimą lietuvių kalba ir pagal lietuviškuosius papročius, kaip to reikalaujama dabar, anuo metu nebuvo nė kalbos. Bažnyčios misijinė paskirtis ir jos uolumas padaryti Kristaus mokiniais „visų tautų žmones" *(Mt 28, 19)* kaip tik ir

atsiskleidžia šio istorinio katechumenato metu, nes pakrikštyti tautą, krikštijantis valdovui, yra gana lengva; užtat sunku yra ją paskui padaryti krikščionišką.

7. *Religija kaip kultūros nešėja tautai*

Tautos krikštas keičia ne tik religiją, apvilkdamas ir įsodrindamas ją tautos papročiais bei polinkiais. Tautos krikštas keičia ir tautą, kartais tautą net labiau negu religiją. Tai įvyksta todėl, kad, kaip sakėme, grynos religijos arba gryno santykio su Dievu niekur nėra ir žemėje jo nė būti negali. Visur šis santykis yra įsikūnijęs kultūriniuose pavidaluose, kurie kiekvienai tautai yra savíti ir todėl kiekvienoje tautoje vis kitokie.

Užtat čia ir išeina aikštėn Krikščionybės priešingybė tautai šiosios krikščioninimo metu. Niekad nebūdama gryna religija, Krikščionybė ateina į stabmeldiškąją tautą visados nešina *svetima* kultūra. Priimti tautai krikštą reiškia atsiverti šios svetimos kultūros įtakoms. Gali šis atsivėrimas būti didžiai vaisingas: lotyniškasis Krikščionybės pavidalas buvo nuostabiai sėkmingas germaniškoms ir keltiškoms tautoms, o graikiškasis — slaviškoms tautoms. Bet gali šis atsivėrimas būti ir didžiai pavojingas — net ligi grėsmės netekti tautinės individualybės, kaip tai ne vienur yra buvę Vidurio ir Pietų Amerikoje, užgožtoje ispaniškosios ir portugališkosios Krikščionybės.

Mūsų tautos istorijoje šią palaimą ir sykiu grėsmę esame patyrę visu kartumu. Krikščioniškųjų tautų apsupta, Lietuva negalėjo likti stabmeldiškoji sala. Tačiau priimti jai krikštą reiškė patekti įtakon arba vokiškosios kultūros, einančios iš Livonijos ir Vokiečių ordinų, arba bizantiniškosios kultūros, sklindančios iš Rytų Bažnyčios, arba lenkiškosios kultūros, anuo metu jau pralenkusios lietuviškąją kultūrą[24]. Politiniai santykiai taip susiklostė, jog mes priėmėme krikštą iš lenkų. Tai įjungė mus į Vakarų Europos bendruomenę, sykiu betgi tai sužalojo tautinę mūsų individualybę tiek giliai, jog tautinis atsparumas mums ir šiandien tebėra pats didžiausias rūpestis. Krikščioniškųjų amžių eiga ligi pat XX šimtmečio pradžios buvo mums ne tiek kova už krikščioniškosios dvasios plitimą mūsų tautos dvasioje, vadinasi, už minėtą istorinį katechumenatą, kiek už tai, ar išliksime kaip lietuviai. Niekur, išskyrus Airiją, Krikščionybės plitimas Europoje nėra ėjęs tokiu tautai pavojingu klystkeliu, kaip

Lietuvoje. Lenkiškoji Krikščionybė pasirodė esanti ne tik tautinė kultūriniu savo pavidalu, bet ir *nacionalistinė* savo siekiu: nešti tautoms Krikščionybę lenkų krikščionims reiškė sulenkinti krikštijamus žmones.

Istoriosofiškai žiūrint, vargu ar čia yra kas nors kaltas, nes visur ten, kur tik ateina nauja religija, ateina sykiu ir nauja kultūra. Ir jei ši kultūra yra nešama stiprios tautinės sąmonės, ji savaime įtaigauja ne tik žemesniąją kultūrą, bet ir silpnesnę tautinę sąmonę. Taip yra buvę, Krikščionybei sklindant, visur ir visados. Taip yra buvę ir Lietuvoje. Skirtumas tik tas, kad daugiur Krikščionybė, nešdamasi svetimą kultūrą, susidūrė jau su išsivysčiusia kultūra ir subrendusia tautine sąmone. Todėl susvetimėjimo pavojus ten buvo nedidelis ar jo net ir visai nebuvo. Gi Lietuvoje, kurios valdovai stipriai pabrėžė *valstybę*, o beveik visiškai apleido *tautą*, nesirūpindami kultūriniu jos lygiu, lenkiškoji nacionalistinė Krikščionybė lengvai perskverbė aukštesniuosius mūsų sluoksnius, taip kad šie aistringai kovojo už valstybinę autonomiją nepastebėdami, jog netenka ir savos kalbos, ir savos kultūros, galop ir pačios valstybės. „Senojoj Lietuvoj buvo tik narsa be šviesos",— šiuo posakiu Juozas Girnius vaizdingai apibūdina anuometinę mūsų padėtį, atvėrusią vartus lenkiškajai kultūrai [25].

Antra vertus, aukšta kultūra ir brandi tautinė sąmonė tampa kliūtimi Krikščionybei. Argi nebūdinga, kad Krikščionybė, sklisdama pasaulyje, pajėgė giliai ir ryškiai įsitvirtinti tik ten, kur susidūrė su kultūriškai daugiau ar mažiau barbariškomis tautomis, vadinasi, kur atsineštasis krikščioniškasis kultūros pavidalas buvo žymiai aukštesnis už rastą stabmeldiškąjį kultūros pavidalą. Ten gi, kur Krikščionybė rado jau subrendusią stabmeldiškąją kultūrą, pvz., Indijoje, Kinijoje, Japonijoje, Korėjoje, ji atsimušė į ją tarsi į kokią sieną, kurios ji nepajėgia tvirtai peržengti lig pat mūsų dienų. Užtat ne vienas ir abejoja, ar, sakysime, Japonija kaip aukštos kultūros ir didžios tautinės sąmonės kraštas galėtų kada nors tapti krikščioniškas, nes aukštos kultūros žmogui atrodo, kad „tapti krikščionimi,— pasak J. Daniélou,— reiškia kartu tapti ir neištikimam savai tautinei kultūrai" [26]. Kol tad Krikščionybė nesugebės kilti iš kultūringos tautos *vidaus,* kaip tai ji sugebėjo Izraelyje, o ypač Graikijoje ir Romoje, tol apie Tolimųjų Rytų sukrikščioninimą vargu ar bus galima kalbėti. Atbudusi ir vis labiau atbundanti

istorinė anų kraštų sąmonė išdidžiai žvelgia į savą praeitį ir todėl nesutinka savo santykio su Dievu įvilkti į svetimos kultūrinės istorijos drabužį.

Tuo galima atsakyti į J. Daniélou klausimą, kodėl *mūsų misijos yra buvusios tokios nesėkmingos — bent lig* pastarųjų dešimtmečių. Daniélou primena, kad „apaštalai kalbėjo dvasios jėga, ir jų žodžiai turėjo nuostabią galią atversti širdis"; tačiau čia pat jis klausia, „kodėl gi mūsų žodis šiandien širdžių neatverčia?" Jam atrodo, kad šiandien mes, nors ir turėdami daugybę įrodymų tikėjimui paremti, „turime per maža paties tikėjimo"[27]. Kitaip tariant, menko misijų sėkmingumo priežastis glūdinti subjektyviniame misininkų tikėjimo silpnume. Be abejo, kai kuriais atvejais tai gali būti ir tiesa. Iš esmės betgi ši nesėkmė slypi ne misininko tikėjime, o aukštos kultūros žmogaus kritinėje sąmonėje. Nebūtų juk galima prikišti šv. Pauliui, esą jis buvęs menko tikėjimo ir nekalbėjęs „dvasios jėga". O vis dėlto Atėnų areopago narių jis neatvertė ir jų neįtikino, kad Jėzus yra prisikėlęs ir ateisiąs pasaulio teistų (plg. *Apd 17, 30—32*). Tokių gi areopagų šiandien pilna ne tik Europoje, bet ypač Indijoje, Kinijoje ir Japonijoje, vadinasi, visur, kur tik kultūra yra pasiekusi „minties kultūros" lygį. Aukštos kultūros akivaizdoje Krikščionybė atsiduria priešais labai sunkų uždavinį: ***skleisti Evangeliją tik individualiai,*** kaip yra buvę pradžioje.

Masiškai krikštyti galima tik barbariškas tautas. Tai šiandien regėti Afrikoje, kurioje Krikščionybės plitimas primena Apaštalų darbų knygoje aprašytą įvykį: „Tą dieną prisidėjo prie jų (prie apaštalų.— *Mc.*) apie trys tūkstančiai... Ir nuolat augo būrys vyrų ir moterų, įtikėjusių į Viešpatį" *(Apd 2, 41; 5, 14)*. Iš sykio atrodo, kad tai sėkmė. Tačiau reikia niekad neužmiršti St. Šalkauskio teiginio: barbariškoje tautoje ir religija yra barbariška. Barbariškoje tautoje religija ima slysti į barbarišką lygį kaip tik todėl, kad ji yra priversta prisiimti minėtą stabmeldišką tautos dvasios sanklodą. O jei ši sankloda yra barbariška (pvz., poligamija, svetimos genties neapykanta, moters niekinimas, burtai, tinginiavimas...), tai ji subarbarina ir Krikščionybę. Sakysime: jei šiandien Afrikos vyskupai, Europos teologų paskatinti, renkasi svarstytų, ar nebūtų galima poligamijos įjungti krikščioniškon bendruomenėn, tai tokia pastanga yra lygi išmonei, jei Italijos vyskupai rinktųsi ir svarstytų, ar nebūtų galima

mafijos elgesių kaip nors įjungti krikščioniškon etikon: ir poligamija, ir mafija juk yra tokios senos ir žmonių dvasiai tokios artimos! Tai rodo, kad barbariškos pakrikštytosios masės anaiptol nėra Bažnyčios pažiba. Daugelis nuosmukių Bažnyčios istorijoje yra kaip tik atsiradę todėl, kad misininkai per greitai yra žygiavę per tautas nežiūrėdami, ar Evangelijos raugas iš tikro jau yra persunkęs šių tautų dvasią.

Aukštos kultūros tautos užsitveria nuo Krikščionybės dar ir dėl to, kad misininkai eina į jas nepažindami jų kultūros, dažniausiai nemokėdami nė jų kalbos, laikydami šią kultūrą žemesne už savo atsineštąją ir net niekindami jos kūrėjus bei atstovus. Juk lig pat XX šimtmečio misijų kraštai neturėjo jiems *savos* hierarchijos ir reikalingų dvasiškių — lygiai taip, kaip yra buvę ir Lietuvoje. Kinijos misininkas Vincentas F. Lebbe (1877—1940) pasakoja, kaip Europos misininkai buvo nusistatę kiniečių kunigų atžvilgiu: kunigai kiniečiai esą „nepastovūs, tinginiai, garbėtroškos, pasipūtėliai, sukčiai, veidmainiai, melagiai, nedėkingi, godūs pinigo, linkę maištauti ir silpni laikytis skaistybės". Tai buvusi, pasak Lebbe's, bendra nuomonė, kuri kiniečius kunigus visur stūmusi į antrąją vietą: visur kiniečiai dvasiškiai buvę palenkti europinio klebono valdžiai. Ir tik pop. Pijus XI enciklika „Rerum Ecclesiae" (1926 m. vas. 28 d.) *pripažino kiniečius kunigus esant* lygiai vertingus, kaip ir Europos ordinų misininkai. O tų pačių metų spalio 28 d. pats popiežius konsekravo šešis pirmuosius kiniečių vyskupus[28]. Taigi tik po 343 metų, kai jėzuitas Matteo Ricci (1552—1610) gavo leidimą Kinijoje skelbti Evangeliją (1583 metais), kiniečiams buvo duota *sava* hierarchija. Taip yra buvę — mutatis mutandis — ir kituose misijų kraštuose.

8. Tautybės virtimas mesianizmu

Persisvėrus religijos ir tautos dialektikai *tautos* pusėn, neretai pasitaiko, kad religija tiek suauga su tauta, jog šiosios tautiniai ar valstybiniai siekiai virsta religiniais siekiais. Tokiu atveju kalbame apie mesianizmą kaip iškreiptą Evangelijos skleidimo sąmonę, nes Krikščionybė pažįsta ir pripažįsta tik vieną vienintelę mesianinę tautą, būtent Izraelį ligi Kristaus atėjimo. Kristui gimus, Izraelio tautos religinis pašaukimas baigėsi. Jį dabar yra perėmusi Bažnyčia. Vis dėlto ne viena tauta ar kultūra kar-

tais pradeda laikyti save ypatingai pašaukta nešti Kristaus Naujieną kitoms tautoms ir net savais žygiais gelbėti pasaulį. Ne viena tauta esti tiesiog sugundoma savo istoriją — kartais net nežmonišką — laikyti paties Dievo pašaukimu. Sakysime, toks giliamintis istorijos filosofas ir teologas, kaip Donoso Cortés, kalbėjo 1845 m. ispanų parlamente: „Aš tikiu, mano ponai, aš tikiu didžiuodamasis, kad žemėje esama dviejų tautų, kurios yra buvusios išrinktos ir paskirtos: tai žydų tauta ir ispanų tauta... Žydų tauta buvo atstovė, senovėje vienintelė atstovė, liudijanti vieną gyvąjį Dievą tarp kitų politeistinių tautų; ispanų tauta yra atstovė katalikybės tarp protestantiškų tautų. Žydų tauta liejo kraują už tikėjimą Azijoje, ispanų tauta — Europos kraštuose ir Pietų Amerikos žemyne"[29]. Be abejo, D. Cortés nežinojo, kad ir tuo pačiu metu, ir žymiai anksčiau buvo tautų (Bizantija, rusai, lenkai), kurios irgi manėsi esančios Viešpaties išrinktos bei paskirtos būti atstovėmis ir vykdytojomis Apvaizdos plano pasaulyje.

Tokiuose įsitikinimuose visados slypi mintis, esą dieviškoji Izraelio misija nuo žydų tautos yra perkelta į kurią kitą tautą: į Konstantinopolį, į Maskvą, į Varšuvą ar Krokuvą, į Madridą... Tai mintis, kad Bažnyčios misija skelbti išganymą susitelkia kurioje nors istorinėje tautoje ir esti pažymėta šios tautos ženklu. Tačiau kaip tik tai ir stumia mesianiškai nusiteikusią tautą į sankirtį su kitomis tautomis: įsivaizduoto bei įsikalbėto (po Kristaus kitokio nė būti negali!) pašaukimo vykdymas virsta tautine bei politine kitų priespauda — *Dievo vardu*. Taip yra buvę vykdant ispanams savo mesianizmą Pietų Amerikoje, taip yra buvę airių santykiuose su anglosaksais, o lenkų su mumis. Palikę nuošaliai Bizantijos kaip antrosios Romos idėją ir ispaniškąjį mesianizmą, žvilgtelėkime tik į du mūsų kaimynystėje buvojančius mesianizmo tipus: rusiškąjį ir lenkiškąjį.

Rusiškasis mesianizmas yra susiklostęs Maskvos kaip trečiosios Romos pergyvenimu ir sąmone. Esą abi pirmosios Romos yra Kristaus tikrąjį mokslą iškreipusios: pirmoji Roma (Italijoje) dėl neraugintos duonos vartojimo Mišiose ir dėl Šv. Dvasios kildinimo „ir iš Sūnaus — Filioque"; antroji Roma (Konstantinopolis) dėl susijungimo su pirmąja (Florencijoje 1439 m.). Todėl tikrojo tikėjimo Bažnyčia esą likusi tik rusiškoji ortodoksija, kurios erdvė esanti Rusijos valstybė. Jos plėtimasis reiškiąs

ir tikrojo tikėjimo plėtimąsi istorijoje. Rusija esanti pašaukta savu „rusiškuoju Kristumi“ gelbėti Vakarus ir per juos nešti šviesą į visą pasaulį.

Ši idėja yra rusenusi jau ir Kijevo Rusioje beveik nuo pat jos krikšto (988 m.) [30], tačiau ją aiškiai ir net įsakmiai formulavo vienuolis Filofejus (Philotheos) savo laiškuose (apie 1510—1530 m.) Maskvos didžiajam kunigaikščiui Vasilijui III ir Rusijos carui Ivanui IV. Šiai idėjai atstovavo daugelis senosios Rusijos istorikų ir filosofų (Karamzinas, Miliukovas, Grušėvskis, Kirejevskis, Solovjovas...); ji rado savo šalininkų net ir rusų emigracijoje Vakaruose (Trubeckojus, Kartaševas) [31]. Rusijos vaidmuo išganymo istorijoje čia buvo siejamas su rusiškojo žmogaus prigimtu krikščioniškumu, kuris, kaip teigė F. Dostojevskis, visados galų gale atsispiriąs nuodėmei ir liekąs Kristaus pusėje. Suorganizuotas valstybės pavidalu, šis krikščioniškumas būsiąs pajėgus perskverbti visą pasaulį Krikščionybės dvasia. Rusų tauta esanti „tauta dievnešė“ ir „visa Rusija buvojanti tik tam, kad tarnautų Kristui“ (F. Dostojevskis). Todėl ir V. Solovjovas klausdamas, „kokia yra Rusijos buvimo prasmė“ (p. 195), atsakė, kad „Rusijai yra patikėtas didis religinis uždavinys“ (p. 198), būtent: „Istorinė Rusijos paskirtis yra teikti visuotinei Bažnyčiai politinę jėgą, kurios ji reikalinga, *kad gelbėtų bei atgimdytų* Europą ir pasaulį“ [32]. Solovjovas net svajojo apie popiežiaus sąjungą su caru kaip dievažmogiškojo principo regimą apraišką istorijoje. *Šiandien šis rusiškasis mesianizmas atrodo tarsi neįtikimas* sapnas, tarsi kliedėjimas, nes Rusijos posūkis į ateizmą ir valstybės teikiama jėga šiam ateizmui atveria istorinės dialektikos šiurpą visu jos ryškumu.

Lenkų gi mesianizmas tebėra gyvas dar ir šiandien — net labiau negu anksčiau. Jis įsižiebė po nepavykusio 1831 metų sukilimo ir buvo skelbiamas ypač išeivių poetų: A. Mickevičiaus, Z. Krasinskio, J. Slovackio. Didelės įtakos lenkiškajam mesianizmui yra turėjęs A. Tovijanskis. Atvykęs iš Lietuvos Paryžiun (1841 m.), jis palenkė savo mokslui A. Mickevičių — gal kaip tik todėl, kad šis jau ir anksčiau (plg. „Vėlinės“, 3-ioji dalis) buvo vaizdavęs Lenkiją kaip tautų mesiją, kuris savo kančiomis atgailoja už pasaulio nuodėmes ir tuo jį išgelbsti (plg. kun. Petro regėjimą „Vėlinėse“). Šią idėją pratęsė bei išvystė savo veikalais Z. Krasinskis („Irydion“, 1835; „Priešaušris“, 1843) ir J. Slovackis („Anhelli“, 1837; ypač

„Dvasia Karalius“, 1847). Literatūros istorikas B. Chlebovskis aptaria lenkų mesianizmą kaip didžiulį troškimą „realizuoti Dievo žodį savyje ir žmonijoje ir tuo būdu, morališkai atgimstant, išvaduoti Lenkiją... Nugalėta fizinių jėgų persvara, lenkų tėvynė pakilo nežlugusi ir savo aukos kančia bei grožiu ji augo dvasiškai vadovauti žmonijai“ [33]. Nagrinėdamas Krasinskio veikalą „Apie Trejybę Dievuje ir žmoguje“, Chlebovskis cituoja Krasinskį: „Lenkijoj, kurioj skaudžiausiai liko sutryptas žmoniškumas, galingiausiai ir šviesiausiai turi suspindėti *žmonijos* idėja. Per Lenkijos kančią ant istorijos kryžiaus turi atbusti *žmonijos* dvasios sąžinė. Tik per Lenkiją gali prasidėti pasaulio darbuose nauja gadynė, Kristaus apreiškimo žmonijoj papildymas“ (p. 161—162). J. Slovackio klausimas, kreipiamas į Lenkiją, „argi aš negalėčiau tapti išganytoju?“ (cit. Chlebovski, p. 199), yra likęs gyvas lenkų sąmonėje lig pat mūsų dienų: Lenkija vykdanti tautinį savo pašaukimą *religiniu* būdu.

Krokuvos kardinolo K. Wojtylos netikėtas išrinkimas popiežiumi įžiebė šią sąmonę iš naujo ir rado atgarsį net oficialiuose lenkų Bažnyčios sluoksniuose. Šiuo atžvilgiu yra labai būdingi Lenkijos episkopato žodžiai, parašyti bendrame ganytojiškame laiške, kuris 1979 metų sausio 28 d. buvo perskaitytas visose bažnyčiose ir kurio turinys sutampa su cituotų mesianizmo poetų ilgesiais bei svajonėmis. Lenkijos vyskupai rašo: „Kaip tik viduryje pasaulio sąmyšių bei žmonijos kovų, kaip tik tuo metu, kai visur viešpatauja *supasaulėjimas*, kai persisotinusių tautų patogumai žadina nebūties ilgesį (la nostalgie du néant), kai jaunimas blaškosi gyvenime be tikėjimo ir be idealų, kai tiekoje kraštų vyksta susirėmimai,— kaip tik šiuo metu viso pasaulio akys krypsta į Lenkiją, nes tai kraštas, kuris kovose ir persekiojimuose, kančiose ir bandymuose išlaikė savo tikėjimą, savo dvasios nepriklausomybę ir savo santaiką su Kristumi. Tad iš Lenkijos ir žengia į Apaštalų Sostą tasai, kuris stiprins pavojuose visuotinę Bažnyčią ir visą žmoniją. Nešdamasis patyrimą, įsigytą savoje tėvynėje, jis parodys pasauliui, kaip reikia iš tikro ginti tikėjimą į Gyvąjį Dievą...

Argi žmonijos šūksniuose, išrinkus lenką popiežiumi, ir viso pasaulio džiaugsme, reiškiamame popiežiui iš Lenkijos, į kurį krypsta akys, pilnos pasitikėjimo,— ar čia negirdime aido žodžių pop. Inocento XI: „Sūnau, gel-

bėk krikščioniją!“ Mums atrodo, kad girdime visą žmonių šeimą tariant mūsų Broliui Petro soste: „Gelbėk krikščioniją, gelbėk žmonijos tikėjimą į Dievą, gelbėk pasaulio taiką, gelbėk žmogiškąją kultūrą, įkvėpk mums naujo tikėjimo, atverk langus į pasaulį, ištiesk rankas žmonėms, paduoki mums ranką ir būki mums brolis ir tėvas“. Tuo būdu regime, kaip pildosi pranašiški poeto Julijaus Slovackio žodžiai: „Suiručių viduje Dievas suskambins didžiuliu varpu: tai popiežius slavas žengia į sostą. Yra reikalinga galybė, kuri apreikštų pasauliui Išganytoją. Ir štai ateina popiežius slavas, tautų brolis““ [34].

Tokie Lenkijos episkopato žodžiai mus stebina ir sykiu gąsdina, nes teisėti dabarties lūkesčiai — stiprinti tikėjimą, gelbėti taiką, artėti prie žmonių — čia susipina su romantinėmis svajonėmis, turinčiomis eschatologinį pobūdį ir todėl galinčiomis įvykti tik vieno Dievo galybe. Regint gi šią galybę popiežiaus *lenkiškume* — „ateina popiežius slavas“ — religinis džiaugsmas virsta tautiniu triumfu, kuris, užuot pasaulį patraukęs, gali jį tik atstumti ir savaime virsti lenkų lūkesčio priešingybe, nes ne popiežiaus tautybė apsprendžia jo vaidmenį visuotinėje Bažnyčioje, o jo *asmuo:* šventumas, išmintis, taktas, nuojauta, galop programa savai veiklai. Pabrėžti tad popiežiaus lenkiškumą ir net būti įsitikinusiam, kaip rašo Lenkijos vyskupai, kad „popiežius lenkas yra pasekmė Dievo Motinos Jasna Góroje užtarimo“ (t. p.), reiškia tautinį pradą padaryti *šaltiniu* religiniam atgimimui, ką vyskupų laiškas kaip tik ir teigia. Lenkijos vyskupai prašo Dievo Motiną: „Galingoji Mergele, padaryki, kad *sąmonė, jog turime popiežių lenką* (m. pbr.), padėtų mums tobuliau gyventi, pakeltų mūsų dorovę ir pakeistų tai, kas Tau mumyse nepatinka“ (p. 117).

Mesianizmo idėjoje religijos ir tautos dialektika tampa tikru šiurpuliu, kadangi *religinis* tautos entuziazmas čia tiek susilieja su nacionalizmu, jog pradeda eiti šunkeliais, užgoždamas savais tautiniais reikalavimais kitų tautų savybes ir teises. Nepamirškime, kad Lenkijoje *religiškai* yra skriaudžiami ne tik lietuviai; *religiškai* yra ten skriaudžiami ir vokiečiai, neleidžiant jiems pamaldų vokiečių kalba, ir ypač apie pusė milijono ukrainiečių unitų, kurie lig pastarųjų metų neturėjo nei savos hierarchijos, nei savo bažnyčių, nei savo kunigų prieaugio. Lotyniškoji lenkų hierarchija jais visiškai nesirūpino; priešingai, kur tik galėdama, ji sunkino bei slėgė jų pa-

dėlį, *nors jie yra tokie pat katalikai, kaip ir lenkai, tik ne lenkų tautybės ir ne lotyniškojo rito.* Kalbėti tad apie moralinį lenkų tautos atgimimą ir jos pasiruošimą dvasiškai vadovauti žmonijai, tampant šiosios gelbėtoja, yra daugiau nei nematyti tikrojo lenkų tautos *religinio* pobūdžio; tai būti tiesiog aklam šio pobūdžio atžvilgiu, nes kas nori Lenkijoje būti katalikas, privalo būti ir lenkas. *Tai nėra tik kasdieninė Lenkijos Bažnyčios iškrypa. Tai* mesianinė idėja, valdanti religinę lenkų sąmonę jau pusantro šimto metų su viršum.

9. Religijos virtimas tautybe

Negalima betgi pražiūrėti ir antrosios pusės, būtent religijos *užgožėjimo* tautybe, kuris prasiveržia paprastai tautinių sunkenybių ar tautinės nelaimės metu. Tai mūsų, *lietuvių*, atvejis. Nuolatinė grėsmė mūsų tautai yra jos nutautinimas ar nutautėjimas. Kartu tai yra ir didžiausia tautinio mūsų būdo silpnybė, su kuria kovoti yra pašaukta ir įpareigota mūsų tautinė sąmonė. O išvystyti šią sąmonę yra pirmaeilis lietuviškasis uždavinys, nes iš savos istorijos mes šios sąmonės nepaveldėjome. Mes didžiuojamės davę kitoms tautoms politinių vadų — nuo Jogailos ligi Pilsudskio; poetų — nuo Mickevičiaus ligi C. Milašiaus; filosofų — nuo Kanto lig Levino; ir t. t. ir t. t. St. Šalkauskis, svarstydamas tautinį mūsų pašaukimą, net buvo siūlęs *susirankioti tai, kas mūsų išdalinta kitoms* tautoms, kad paregėtume, kokių nuostabių dovanų slypi mūsų tautos gelmėse. Pasiūlymas prasmingas ta prasme, kad, jį įvykdę, aiškiai pamatytume, kiek maža, bedalindami kitiems, esame pasilikę sau patiems. Kultūrinė „geraširdystė“ atsirado mumyse ne iš lietuviškosios kultūros pertekliaus — lyg būtume turėję per daug kultūrinių jėgų,— o iš *kultūrinės ir tautinės sąmonės stokos.* Mūsų tautai nėra jokios garbės, kad jos poetai eiliuoja lenkiškai, rusiškai, prancūziškai ar angliškai. Mes jokia pastanga neišimsime A. Mickevičiaus iš lenkų literatūros, J. Baltrušaičio iš rusų simbolizmo, O. V. Milašiaus iš prancūzų literatūros. Juk jei tai būtų galima, tai bent pusė vokiečių rašytojų atsidurtų Izraelio tautos literatūroje. Rankiotis tai, kas mūsų išbarstyta svetimos kultūros plotuose, reiškia įsisąmoninti savos kultūros nevertinimą.

Užuot tačiau kovojus su šia mūsų silpnybe, ugdant tautinę sąmonę bei garbę, mes visą laiką šaukiamės re-

ligijos, kad ji mus nuo svetimų tautinių įtakų gintų: *lietuvybės išlaikymo naštą krauname ant Krikščionybės pečių*. Keturioliktojo šimtmečio pabaigoje „lotyniškasis krikštas“ sulaikęs Lietuvos rusėjimą: „Statant pylimą prieš stačiatikybę, tuo pačiu vėliau buvo *sulaikomas* rusėjimas“,— aprašo Z. Ivinskis krikšto tautinį vaidmenį mūsų surusėjimo atveju [35]. Tačiau tas pats „lotyniškasis krikštas“ „atidarė vartus lenkų kultūrai“ (t. p.), ne mažiau sužalojusiai mūsų lietuviškumą kaip tik bažnytinėmis priemonėmis ir kaip tik dėl menkos mūsų tautinės sąmonės. Tas pat buvo ir vysk. M. Valančiaus laikais, kai rusinimo bangai sulaikyti buvo šaukiamasi ne lietuviškumo, o katalikiškumo. Gražu buvo kovoti už lotyniškąjį raidyną, nes jis turėjo tautoje jau ilgą tradiciją (apie tris šimtus metų), tačiau yra tiesiog nesuprantama, kodėl žmogus turi surusėti skaitydamas *lietuviškąjį tekstą* rusiškomis raidėmis.

Tas pat yra ir dabar religijos kovoje su komunistine ideologija. Ir dabar šaukiamės Bažnyčios, kad ji atlaikytų ne tik komunizmo antpuolį prieš religiją, bet ir rusiškumo skverbimąsi į mūsų kultūrą. Bažnyčia turinti būti priebėga ne tik mūsų santykiui su Dievu, bet ir mūsų santykiui su tauta. Šia prasme yra būdinga V. Vardžio nuoroda, aprašant jam katalikiškąją rezistenciją Lietuvoje: „Atsisakyti katalikybės ir jos teisių Lietuvoje reiškia ne tik silpninti tikėjimą, bet taip pat pakirsti lietuvių tautos savitumą“ [36]. Kitaip tariant, būti kataliku dabartinėje Lietuvoje reiškia būti lietuviu. Todėl ir mūsų tremtyje vis garsiau ima byloti pažiūra, esą kaip seniau gilus lietuvio tikėjimas atlaikęs stiprius Lietuvos rusinimo smūgius, taip ir dabar tas tikėjimas kaip išbandytas tautinis ginklas rišąs tautą vienybėn, ir tik ateistai ar indiferentai išsiskirią iš šios vienybės, išsiskirdami tuo pačiu ir iš tautos. Nors jie ir laiką save tėvynės mylėtojais, iš tikro tačiau nedaug kuo skiriąsi nuo Lietuvos pavergėjų. Nuosekliai tad ir reikalaujama, kad ir Lietuvos krikšto sukaktis neišsisemtų tik religiniais dalykais, o liestų ir mūsų tautiškumą, praktiškai net daugiau tautiškumą negu katalikiškumą: visa turį tarnauti tautinei sąmonei gaivinti.

Niekur betgi Krikščionybės visuotinumas nėra tiek susiaurinamas ir sumenkinamas, kaip ten, kur religija padaroma priemone, ginklu, priebėga tautiškumui. Prikišame lenkams jų tautybės suliejimą su katalikybe: kas nėra lenkas, tas nėra katalikas. Nūn regime, kad einame

tuo pačiu keliu — tik atbulai: kas nėra katalikas, tas nėra lietuvis. Lenkai nepakenčia kitų *tautybių*, jei jos katalikiškos, bet ne lenkiškos. Mes pradedame nepakęsti kitų *pasaulėžiūrų*, jei jos lietuviškos, bet ne katalikiškos. Tačiau argi katalikas Lenkijoje privalo būti tik lenkas? Argi lietuvis Lietuvoje privalo būti tik katalikas? Tautybės suliejimas su katalikybe vis tiek kokiu pavidalu — lenkišku ar lietuvišku — padaro atgrasią tiek tautybę (lenkų atveju), tiek katalikybę (lietuvių atveju). Tai pavojingas klystkelis tiek iš esmės, tiek istorinėje praktikoje. Katalikybė, sakoma, atlaikiusi mūsų tautos rusinimą. Bet kodėl ji neatlaikė mūsų tautos lenkinimo? Argi ne lenkiškoji mesianinė katalikybė sugadino visą kultūrinę mūsų sąmonę ir sužalojo mūsų kalbą ir tautinį mūsų susipratimą? Neatsparumas rusiškumui kyla iš to paties mūsų pačių šaltinio, kaip ir neatsparumas lenkiškumui, o svetur — kiekvienai kitai svetimai kultūrai, kurioje mums tenka buvoti.

Šis tad religijos užgožimas tautybe ir prasiveržia dabar mūsų tremtyje. Tremtis yra tautai prakeiksmas tik tada, kai tautinė tremtinių sąmonė yra likusi neūžauga. Stiprios bei gilios tautinės sąmonės tremtiniai nenutautėja, ypač tada, kai jų niekas nespaudžia ir nepersekioja. Jei tad šiandien baiminamės dingsią svetur kaip lietuviai, tai tik todėl, kad esame neūžaugos kaip lietuviai. Tačiau užuot lietuviškąją sąmonę ugdę *kultūros* priemonėmis, vis labiau imame šauktis religijos. Tautinės parapijos turinčios teikti „nemenką paramą tautinės sąmonės ugdymui emigracijoje"; tautinių parapijų aprūpinimas lietuviais kunigais sudarąs pagrindą, kuriuo mūsų hierarchija kreipiasi į jaunimą, kad šis rinktųsi kunigiškąjį pašaukimą, pamiršdama kard. J. Daniélou žodžius: „Manyti, kad kreipimasis į pasauliškius galįs kaip nors pašalinti kunigų stoką, reiškia neregėti tikrosios krizės ir vykdyti nerimtą (billige) sekuliarizaciją"[37]. Kitaip sakant, bet koks *profaninis* — taigi ir *tautinis* — motyvas, kuriuo norima pažadinti jaunimo dvasioje kunigiškojo pašaukimo potraukį, yra šio pašaukimo supasaulinimas. Religiniai mūsų ordinai beveik ištisai atsideda tautinei veiklai (laikraščiai, knygos, susirinkimai. . .). Katalikiškųjų organizacijų svarbiausias uždavinys yra lietuviškumo saugojimas bei puoselėjimas. Visų šių mūsų sambūrių bei asmenų veikla yra nustūmusi krikščioniškąjį sandą arba krikščioniškojo tikėjimo sąmoninimą į antrąją, gal net į tre-

čiąją vietą. Ir šios rūšies veikla atrodo esanti tokia savaime suprantama, jog net nedrąsu nurodyti, kad ji esanti Krikščionybės siaurinimas ir susinimas ligi primityvaus laipsnio.

Religija juk yra tikslas savyje ir todėl aukščiausia vertybė. Ji niekad ir niekur negali būti pajungta kam nors ir paversta priemone kam nors. Kas tad skelbia Krikščionybę kaip tautybės išlaikymo būdą, tas nesuvokia Krikščionybės esmės. Dievas tampa žmogumi ir Krikščionybė įsikūnija tautinėje *kultūroje žmogiškumui pašvęsti,* vadinasi, jį iš naujo su Dievu sujungti, o ne žemiškajam jo pavidalui saugoti bei puoselėti. Krikščioniškasis pragmatizmas yra toks pat niekingas, kaip ir krikščioniškasis mesianizmas. Tiek tautos triumfas, tiek jos nelaimė jaukia *sampratas* bei *pergyvenimus.* Tokių tarpsnių metu vertybės dažnai susikeičia vietomis ir suardo dvasinę žmogaus sąrangą. Atsiranda maišatis — tokia, rodos, savaime suprantama, jog beveik neįmanoma į ją nurodyti. *Moralė virsta situacine:* pradedama garbinti tai, kas turi būti smerkiama; tikslas ima pateisinti priemones; subjektyvi valia tampa mastu objektyviai veiklai. Šios maišaties neregint, lengva prarasti saiką, vertinant religijos ir tautos santykį istorijos eigoje konkrečiu atveju. Tad Krikščionybės kelio į tautą — į kiekvieną tautą, ne tik į mūsąją — apmąstymas ir mėgina aštrinti mūsų žvilgį į šias dvi pagrindines žmogiškojo būvio plotmes.

Antras skyrius

EVANGELIJA IR KULTŪRA

Evangelija *ir* kultūra, Bažnyčia *ir* pasaulis, malda *ir* darbas — štai posakiai, kuriais esame įpratę aptarti Krikščionybės santykį su mūsuoju būviu: tiek asmeniniu, tiek istoriniu. Tačiau ką gi reiškia šis trumputis žodelytis *„ir"*, stovįs tarp minėtų sąvokų: *jungtį*, kuri jas riša kaip neskaidomas, ar *skirtį*, kuri jas stato priešpriešiais kaip nesuderinamas? Jei jungtį, tai kodėl Evangelijos ir kultūros vienybė tiek suskilo, jog jai prireikė jungiamojo žodelio? Jei skirtį, tai kodėl Evangelija negali virsti kultūra, o darbas — malda? Trumpai sakant, kas valdo krikščioniškosios religijos santykį su žmogiškąja būsena pasaulyje: priešybė ar darna? Štai klausimas, kuriuo serga visas dabartinės mūsų istorijos tarpsnis, į kurį tačiau atsakymo nėra taip lengva rasti.

1. Nelaiminga perskyra

Tai atsitiko keliaujant sykį Kristui Jeruzalės linkui. Jis užsuko į kaimą, kur „viena moteris, vardu Morta, pakvietė jį į svečius" *(Lk 10, 38)*. Kvietėja negyveno viena. „Ji turėjo seserį, vardu Marija" *(10, 39)*. Užėjus Kristui į namus, Marija, „atsisėdusi prie Viešpaties kojų, klausėsi jo žodžių", tuo tarpu „Morta buvo susirūpinusi visokiu patarnavimu" *(10, 40)*. Bet kai ši paprašė, kad Išganytojas pasiųstų Mariją jai padėti, Jėzus atsakė: „Morta, Morta, tu rūpiniesi ir sielojiesi daugeliu dalykų, o reikia tik vieno. Marija pasirinko geriausiąją dalį, kuri nebus iš jos atimta" *(10, 41—42)*.

Vargu ar kurie kiti Kristaus žodžiai yra turėję tokią didžią *praktinę* reikšmę Bažnyčios gyvenimui pasaulyje, kaip šie. Marija ir Morta virto dviejų istorinių būsenų prasmenimis: vienos, kuri vyksta „prie Viešpaties kojų",

kitos, kuri išsisemia „visokiu patarnavimu". Pirmoji gavo kontempliatyviosios, antroji — aktyviosios vardą: vita contemplativa et vita activa. Dar daugiau, šios dvi būsenos buvo ir tebėra suvokiamos kaip priešingybės: kas gyvenąs „visokiu patarnavimu", savaime traukiąsis nuo „Viešpaties kojų"; kas liekąs prie jo kojų ir klausąsis jo žodžių, savaime traukiąsis nuo „visokio patarnavimo". O kadangi Kristus aiškiai pastebėjo, jog Marija pasirinko „geriausiąją dalį", tai tuo pačiu buvo rastas ir *vertės* mastas anoms dviem būsenoms: rūpestis „daugeliu dalykų", nukreipiąs sielą nuo vienintelio būtino dalyko (unum necessarium), šį aptemdydamas ir net paneigdamas. Gyvenimas „visokiu patarnavimu" darąsis menkavertis, pavojingas, todėl vengtinas; buvojimas gi „prie Viešpaties kojų" esąs pilnavertis, saugus, todėl siektinas, ieškotinas ir rastinas.

Tačiau Morta ir Marija virto daugiau nei tik vidinės vertės mastais. Šios dvi seserys įsibrovė ir į viršinius žmogaus gyvenimo būdus, perskeldamos juos į dvi priešgyniaujančias plotmes: į kultūrą ir šventumą, suprantant šį krikščioniškojo tobulėjimo prasme. Evangelijos minimas „visoks patarnavimas" esąs ne kas kita, kaip pasaulinių darbų laukas arba kultūra. Sėdėjimas prie Viešpaties kojų sudarąs tobulėjimo kelią ir tuo pačiu šventumo būklę. Kaip Mortos darbas nesąs „geriausioji dalis", taip kultūrinis darbas nesąs nei šventas savyje, nei pašvenčiąs jo veikėją. Kas einąs į kultūrą, tolstąs nuo šventumo; kas siekiąs šventumo, atsisakąs kultūrinės kūrybos. „Man gaila,— rašė šv. Augustinas antrojoje savo gyvenimo pusėje,— kad tiek daug atsidėjau mokslui (liberalibus disciplinis), kurio daugelis šventųjų visai nepažįsta; o tie, kurie jį pažįsta, nėra šventi"[1]. Pridurkime dar, kad atsidėjimą kultūrai apgailestavo ne tik Augustinas, bet ir visiškai kito amžiaus, kitos Bažnyčios ir kito pašaukimo žmogus, būtent ryškiausias rusų romantinės poezijos atstovas M. J. Lermontovas (1814—1941).

Eilėraštyje „Malda" (1829) Lermontovas prašo Visagalį nekaltinti ir nebausti jo, jog mylįs „žemės tamsą su jos aistromis", o savo „nuodėmingų giesmių šūksniais" dažnai ne Viešpatį garbinąs. Būdingiausia šiame eilėraštyje betgi yra tai, kad poetas meldžia Dievą *užgesinti* (ugasitj) jame slypintį „baisų troškulį dainuoti", kadangi tik tuomet jis galėsiąs pasukti atgal „į siaurą išganymo kelią". Kaip Augustino atveju mokslas, taip Lermontovo

atveju poezija nesą išganymo kelias. Kas norįs eiti *šiuo* keliu, turįs atsisakyti tiek mokslo, tiek poezijos. „Gogolis pažvelgė atidžiai į Jėzų, trenkė plunksną ir mirė“, kadangi „neįmanoma jokios Gogolio pastraipos įjungti į kurią nors evangeliją ar į kurį nors apaštalų laišką (p. 145)... Gogolis yra šiaudai, palyginus su bet kuriuo bet kurios evangelijos skyriumi“ [2]. Gogolis čia yra atstovas ne tik meno, ne tik mokslo, bet „pasaulio apskritai“, nes, *Kristui pasirodžius*, „*staiga,— pasak Rozanovo,—* visi pasaulio vaisiai apkarto (p. 155)... Žmogus neteko jį supančiam pasauliui skonio. Pasaulis tapo jam kartus, plokščias, nuobodus (p. 156)... Paulius, skelbdamas Evangeliją Atėnuose, nekalbėjo graikams: tikėkite Kristų ir eikite į olimpinius žaidimus! Ir jis pats poilsio metu — vis tiek ar šis poilsis truko vieną dieną ar vieną valandą — nėjo į teatrą pasižiūrėti kokios nors tragedijos... Paulius teatre — neįsivaizduojamas dalykas“ (p. 145).

Ši tad Evangelijos ir kultūros perskyra kaip tik ir buvo priežastis, kad jau pačioje Krikščionybės pradžioje susiklostė dvi žmonių *būsenos,* gavusios vėliau *luomų* (status, ordines) vardą: būsena, kuria gyvenantieji renkasi „geriausiąją dalią“ ir žengia šventumo linkui, ir būsena, kurios vykdytojai pasitenkina „visokiu patarnavimu“, tapdami tik *iš* paskos besivelkantieji tobulėjimo keliu. Maždaug tris šimtus metų Krikščionybė buvojo Romos valstybėje kaip daugiau ar mažiau persekiojamoji religija. Ji augo pogrindyje, neturėdama jokių teisių ir neįtaigaudama viešojo gyvenimo. Bažnyčia *ir* pasaulis buvo *dvi* nesusisiekiančios plotmės: pasaulis buvo nusiteikęs Bažnyčiai priešiškai, o Bažnyčia laikė pasaulį *antikristinių jėgų santalka.* „Nemylėkite pasaulio nė to, kas pasaulyje yra; kas myli pasaulį, tame nėra Tėvo meilės“ *(1 Jn 2, 15).* „Civitas Dei“ ir „civitas diaboli“, kaip vėliau šias dvi sritis apibūdino šv. Augustinas, buvo pirmiesiems krikščionims ne tik teologinės sąvokos, bet ir kasdieninis patyrimas. Kur tik Bažnyčia susidurdavo su pasauliu, ten ši sandūra paprastai baigdavosi arba mirtimi už Kristų, arba Kristaus išdavimu. Romos imperijoje krikščionys gyveno tarsi praeiviai užeigoje, pasak nežinomo autoriaus (2 ar 3 šimtm.) žodžių: „Jie gyvena pasaulyje, bet nėra iš pasaulio...; svetur jie randa tėvynę, o tėvynėje jaučiasi tarsi svetur“ [3].

Be abejo, krikščionys nebėgo iš viešojo imperijos gyvenimo. Jie kūrėsi kartu su įvairiataučiais stabmeldžiais

tuose pačiuose miestuose ir kalbėjo tomis pačiomis kalbomis; jie neturėjo skirtinų papročių ar elgesio būdų, o taikydavosi prie vietinių (plg. t. p., sk. 5). Todėl *Tertulianas* (2—3 šimtm.) ir galėjo stabmeldžiams tarti, jog krikščionys esą tokios pat vertės kaip ir visi kiti gyventojai: jie užsiimą laivininkyste, einą karo tarnybą, dirbą žemę, gabeną į rinką savo rankų dirbinius; tad esą visiškai nesuprantama, kodėl jie turėtų būti nenaudingi valstybės ūkiui. Visas Tertuliano „Apologeticum" yra ištisas krikščionių gyrius ne tik religiniu bei doriniu, bet ir *kultūriniu* atžvilgiu. Tą patį randame visuose pirmųjų apologetų (Aristido, Justino Kankinio, Atėnagoro) raštuose, kuriuose net pabrėžiama, kad krikščionys einą teisėjų pareigas pagal teisingumą, šelpią vargšus, net patys pasninkaudami, moką mokesčius, dalyvaują piliečių sueigose ir t. t. „Girtina yra krikščionių giminė visame žemės paviršiuje",— baigia savo apologiją Aristidas iš Atėnų[4].

Vidine betgi savo nuotaika krikščionys gyveno atokiai nuo viešosios aplinkos, neprisirišdami prie jos, kaip keleivis neprisiriša prie užeigos ir neima neštis to, ką užeigoje buvo radęs (šv. Augustinas). Juk visa ši aplinka buvo sukurta ne krikščionių. Tiesa, ano meto krikščionys buvo įsitikinę, kad „jie laiko pasaulį vienybėje", tačiau taip, kaip „siela laiko vienybėje kūną", taigi tik iš vidaus, būtent tikėjimu į vieną vienintelį pasaulio gelmėse glūdintį Logos, kuris „atėjo iš dangaus ir apsigyveno tarp žmonių". Net apie pačią krikščionių religiją autorius laiške Diogenetui kalba kaip apie neregimą. *Būti pasaulio raugu, bet ne jo kūrėju* — štai krikščionių uždavinys. „Tokią būklę Dievas yra jiems skyręs, ir jie neturi teisės jos palikti" (sk. 6, p. 166).

Tačiau ketvirtojo šimtmečio pradžioje ši krikščionių būklė pradėjo kisti. Imperatorius Konstantinas, susitaręs su imperijos bendravaldžiu Licinijumi (313), leido krikščionims laisvai veikti stabmeldiškosios kultūros erdvėje, grąžindamas jiems anksčiau nusavintą įvairiopą nuosavybę: kapines, šventyklas, susirinkimų namus ir kt., pripažindamas vyskupus krikščionių teisėjais civilinėse bylose, suteikdamas sekmadieniui valstybinio šventadienio rangą, nedrausdamas krikščionių bendruomenėms paveldėti turto ir t. t. Tuo būdu krikščioniškoji religija atsidūrė *šalia* stabmeldiškosios religijos kaip pakenčiama. Dar daugiau: 353 metais imperatorius Konstancijus uždraudė mirties bausme stabmeldiškąsias aukas, o 380 metais impe-

ratorius Teodosijus paskelbė *Krikščionybę valstybine* religija, nebeleisdamas nuo jos atkristi (381). Dar po dešimties metų (391) buvo uždrausta iš viso lankyti stabmeldiškąsias šventyklas. Trumpai tariant, ketvirtojo šimtmečio eigoje Krikščionybė pamažu užėmė valstybėje tą pačią vietą, kurią anksčiau buvo turėjusi stabmeldybė: Krikščionybė virto viešuoju dalyku, o stabmeldybė pasislėpė pogrindyje. Romos valstybės globėjas buvo nebe Jupiteris, o krikščionių Dievas.

Ir štai Bažnyčia dabar buvo tiesiog verste verčiama griebtis visuomenėje tolygaus vaidmens, kurį anksčiau buvo vykdžiusi stabmeldybė. Bažnyčia pasijuto esanti pašaukta vietoje stabmeldiškojo pasaulio kurti krikščioniškąjį pasaulį su nauja filosofija, su naujais įstatymais, su nauja socialine santvarka, su nauju auklėjimu bei mokymu, su nauju menu. Krikščioniškoji kultūra turėjo pakeisti ligi šiolei buvusią stabmeldiškąją kultūrą. Tris šimtmečius Bažnyčia galėjo ugdyti tik vidinį žmogų. Dabar atėjo metas ugdyti ir viršinį gyvenimą. Dievo karalystė turėjo kurtis ne tik mumyse, bet ir šalia mūsų. Žmonijai atpirkti *Kristus tapo žmogumi. Kristaus darbui istorijoje* tęsti Bažnyčia turėjo tapti *pasauliu*. Juk Kristaus paliepis apaštalams skelbti „Evangeliją visai kūrinijai" *(Mk 16, 15)* reiškė ne tik žodinį mokymą, bet ir šio mokymo vykdymą regimais pavidalais, kultūrinant stabmeldiškąsias tautas. *Skelbti Evangeliją esmėje reiškė paversti ją kultūra.* Atrodo, kad mūsų meto misininkai pradeda suprasti šį uždavinį.

2. Askezės traukimasis nuo pasaulio

Tačiau kur tuomet turėjo dėtis ana „geriausioji dalis", kuri neprivalėjo būti iš Marijos — mūsų atveju: iš Bažnyčios — atimta? Bažnyčios kultūrėjimas viduje ir pasaulio kultūrinimas iš viršaus savaime vedė ją Mortos keliu: „visoks patarnavimas" virto aiškiu ir net pirmaeiliu Bažnyčios rūpesčiu. Bet kas gi tada turėjo reikšti bei vykdyti sėdėjimą „prie Viešpaties kojų"? Bažnyčios linkmė eschatologijon, vadinasi, visų dalykų galo (éschaton) kryptimi negali būti niekad paneigta ar pamiršta. Atsisakiusi šios linkmės, Bažnyčia būtų tik utopinė ligūstos vaizduotės žmonių bendrija. Todėl ankstyvųjų krikščionių sąmonėje eschatologija ir buvo ypatingai gyva. Bet ar atsidėti kultūrai nereiškia šią sąmonę neigti ar bent ją

temdyti? Juk kultūra yra kuriama ne tam, kad praeitų, bet kad pasiliktų: net ir žlugusiųjų tautų kultūras stengiamės atgaivinti ir išsaugoti — bent muziejuose. Kultūra ir eschatologija, atrodo, esančios priešingybės, kurios išskiria viena kitą. Tad ar imtis „visokio patarnavimo“ nereiškia išduoti sėdėjimą prie Viešpaties kojų? Ar tasai mūsų dienomis taip dažnai girdimas ir ujamas „konstantiniškasis posūkis“ nebuvo nuokrypa nuo tikrojo Bažnyčios kelio? Ar Lermontovo prašymas užgesinti jame kūrybinę ugnį, kad jis galėtų grįžti į „išganymo kelią“, nėra kreipimasis į visą Bažnyčią? N. Berdiajevas vadina jį tiesiog „nepaprastos svarbos klausimu“, kadangi jis liečiąs „tikrąją Krikščionybės metafiziką ir dogminę jos sąmonę“ [5].

Trauktis nuo „visokio patarnavimo“, pasiliekant sėdėti „prie Viešpaties kojų“, buvo pradėta Bažnyčioje gana anksti. Minėti šv. Jono apaštalo žodžiai „nemylėkite pasaulio nė to, kas yra pasaulyje“ *(1 Jn 2, 15)* įtaigavo krikščionis dviem atžvilgiais: vidinės nuotaikos ir viršinės gyvensenos. Vidinė nuotaika susiklostė pasaulio *panieka* (contemptus mundi), viršinis gyvenimas — *vienuolynu* (koinobia, monasterium). Ne iš karto šie du „geriausios dalies“ sandai susijungė draugėn. Pasaulio panieka — nevesti ir netekėti, atsisakyti turto, paleisti laisvėn vergus — prasidėjo jau pirmaisiais Krikščionybės žingsniais už Palestinos sienų ir išryškėjo ypač graikų bei romėnų kultūros kraštuose. Tai buvo vad. *asketų iškilimas,* vadinasi, žmonių, kurie, nors ir pasilikdami visuomenėje su kitais, vis dėlto stengėsi gyventi *kitaip* negu visi. Jie norėjo buvoti taip, kad galėtų apie save tarti, kaip ir šv. Paulius: „Esu gyvas nebe aš, bet gyvas yra manyje Kristus“ *(Gal 2, 20).* Eschatologinė sąmonė šiuose žmonėse buvo ypatingai ryški. Tai, ką šv. Justinas Kankinys (2 šimtm.) rašė savo pirmojoje apologijoje apie krikščionis apskritai, esą jie „grindžia savo viltis ne dabartimi“ (I, 11), buvo asketų vykdoma tiesiog regimai. Išsisklaidę visuomenės kasdienoje, asketai buvo tarsi rodyklės į Kristaus pažadėtą atėjimą: „Taip, aš netrukus ateisiu — Etiam venio cito“ *(Apr 22, 20).*

Bet štai trečiajame šimtmetyje asketai pradėjo palikti visuomenę ir trauktis nuošalybėn, virsdami *vienišiais* (eremitae). Jie apsigyvendavo nuošaliai nuo žmonių kur nors kalnuose ar dykumose, vengdami bet kokio sąlyčio su kitais, net ir su tokiais pat vienišiais. Vidinė panieka pasauliui ėmė klostytis viršiniu *atsiskyrimu* nuo pasaulio.

Tokių atsiskyrėlių trečiajame šimtmetyje būta visur: tiek Rytuose, tiek Vakaruose; Rytuose kiek daugiau, nes čia klimatinės ir geografinės sąlygos buvo vienišai būsenai palankesnės. Sirijos ir Egipto dykumos teikė galimybių ir net viliote viliojo žmogų palikti veiklą pasaulyje ir atsidėti tik Dievui. Jei tikėsime istorikais, tai jau ketvirtajame šimtmetyje Palestinoje, Sirijoje, Egipte tokių vienišių buvę tūkstančiai. Kartais susieidavę jie bendroms maldoms bei pasitarimams, tačiau šiaip gyvenę paskirai be jokių nuostatų ar viršininkų.

Bet kaip tik tuo pačiu metu, kai Vakaruose Bažnyčia gavo teisę į pasaulį, šv. Pachomijus Aukštutiniame Egipte prie Nilo (apie 320 m.) įsteigė pirmąją *bendro gyvenimo* (koinobia) buveinę, įprastai vadinamą *vienuolynu:* mūro siena apvesti pastatai — maldykla, virtuvė, valgykla, dirbtuvė, miegamasis. Ir ši Pachomijaus buveinė virto provaizdžiu visam tolimesniam asketinės būsenos išsivystymui. Pachomijus surašė jai regulą koptų kalba, į lotynų kalbą ją išvertė šv. Jeronimas, o Vakarų vienuolynams pritaikė ją šv. Benediktas. Ir ši Benedikto regula net ligi tryliktojo šimtmečio beveik be išimties galiojo visiems Europos vienuolynams, apspręsdama jų gyvenseną bei veikseną. Tuo būdu „geriausioji dalis", pradžioje buvusi tik asmeninė pastanga ir įtaigavusi tarsi raugas visa, su kuo tik atskiras asketas susidurdavo, įgijo nūnai skirtingą *bendruomeninį pavidalą, pažymėtą ne tik vidine nuotaika,* bet net ir viršiniu apdaru bei ypatinga gyvenviete, kurie „geriausios dalies" nešėjus atribojo nuo pasaulyje buvojančios tikinčiųjų bendruomenės. Pirmaisiais dviem trim šimtmečiais Marija kaip prasmuo sėdėjo „prie Viešpaties kojų" *visur.* Nuo ketvirtojo šimtmečio ji vis labiau traukėsi į vienuolyną, palikdama Mortą *vieną* pasaulyje.

„Vienuolinės askezės tikslas,— sako U. Ranke-Heinemann,— buvo susilaikyti nuo naudojimosi pasauliu; nuo tokio naudojimosi, kuris nėra susietas su Dievu, o regi prasmę pats savyje" [6]. Tai reiškia: vienuolynas neigia ne *pasaulį kaip tokį,* o tik *pasaulio savarankiškumą* — tiek jo paties, tiek žmogaus veiklos jame. Kitaip sakant, vienuolynas yra tokia krikščionies būsena, kurią prisiėmęs žmogus eina į pasaulį *kaip į gryną santykį su Dievu.* Tai, ką S. Harkianakis yra pasakęs apie Atos kalno vienuolius: „Kiekviena veikla čia yra tarnyba Dievui ir kiekvienas darbas čia yra šventė" [7], tinka ar bent *privalo* tikti ir kiekvienam vienuoliui bei vienuolynui. Bet kaip tik

čia ir prasiveržia vienuolyno ir kultūros priešingybė. *Kultūrinė kūryba reikalauja pasaulio savarankiškumo.* Ji iš šio savarankiškumo kyla ir tik juo laikosi. Kultūrinės kūrybos objektas yra pasaulis ne kaip grynas santykis su Dievu, o pasaulis, turintis savą tvarką ir savus dėsnius. Su Dievu kultūra susisieja tik per žmogų.

Šia prasme R. Guardini ir aiškina Naujojo Testamento minimą kūrinijos vadavimą „iš pragaišties vergovės" (*Rom 8, 21*), sudėdamas šį vadavimą į žmogaus rankas, vadinasi, į kūrybines jo pastangas bei kūrybinius laimėjimus. „Nes kūrinijos Lūkestis,— rašo šv. Paulius,— yra Dievo vaikų atskleidimo lūkestis — nam expectatio creaturae revelationem filiorum Dei expectat" (*Rom 8, 19*). Tačiau šis lūkestis, pasak Guardini'o, „krypsta ne tiesiog į Dievą, bet į žmogų: daiktų kelias Dievop eina tik per jį. Žmoguje daiktai randa savo širdį ir savo galvą; jis tad ir privalo juos vesti į Dievą; žmoguje kūrinija yra palaiminama" [8]. Vienintelis betgi būdas reikštis žmogui kaip daiktų palaimos nešėjui ir kaip jų vilties vykdytojui yra *kultūra*. Jei tad Guardini teigia, esą „iš visų pusių žvelgia į žmogų nebylus ir baimingas lūkestis" (t. p.), tai šis lūkestis yra iš tikro kultūros lūkestis. Kūrinija trokšta būti perkeičiama kūrybine žmogaus galia ir šiuo perkeitimu vaduojama iš anos „pragaišties vergijos", į kurią ji yra patekusi „ne savo noru" (*Rom 8, 20*). Kūrinija dreba, kad žmogus galįs nesuvokti savo pašaukimo ir palikti daiktus neišvaduotoje būklėje. Trumpai tariant, Evangelijos akimis žiūrint, žmogus kultūrininkas yra įjungtas į vaduojamąjį pasaulio darbą ir buvoja kaip tarpininkas tarp daiktų ir Dievo. Šia prasme, atrodo, ir pop. Jonas Paulius II pastarosios savo kelionės Indijon metu yra kalbėjęs įvairių religijų atstovams (1985 m. vas. 2 d.): „Kultūra nėra tik laikinio žmogaus gyvenimo išraiška; ji yra ir pagalba siekti amžinybės" [9].

Nesinaudoti tad pasaulio savarankiškumu arba jo autonomija, kaip tai darė ir tebedaro įvairių rūšių asketai, reiškia trauktis nuo kultūros kaip daiktų palaiminimo žmoguje ir per žmogų, nes gryno santykio su Dievu šis konkretus mūsų pasaulis be žmogaus neturi. Juk jei tiesa, kad pasaulis yra sukurtas žmogui, tai buvodamas be žmogaus ar šalia žmogaus jis savo paskirties nepasiekia ir todėl lieka beprasmis. Pasaulį įprasmina tik žmogus sava veikla, mažų mažiausiai savu pažinimu kaip kiekvienos veiklos pačia pirmąja sąlyga. Žemė virsta žmogaus nuo-

savybe tik tada, kai jis ją įdirba. Tai ne tik marksistinis, bet ir giliai krikščioniškas teiginys (plg. *Pr 1, 29; 2, 15; Ps 8, 7*). Užtat ir žmogaus pasirodymas pasaulyje anaiptol nėra šiajam atsitiktinis: kaip jo prasmė žmogus yra pasaulio eigos siekis, kadangi tik žmoguje pasaulis randa savo tikrąją, heideggeriškai kalbant, *buveinę* (Anwesen). Gi įprasmindamas pasaulį, žmogus įprasmina ir savo paties būtį tuo, kad vykdo pradinį savo paskyrimą būti žemės valdovu, keitėju ir sargu. Kultūrinė kūryba nėra nei žmogui, nei pasauliui tik priedas. Kultūra yra būdas žmogaus pašaukimui žemėje vykdyti. Kultūroje susitinka ir susijungia žmogus ir pasaulis į vieningą vertybę, kurią apreiškimas vadina „labai gera" *(Pr 1, 31)*.

Nuosekliai tad ir šv. Jono apaštalo skelbimas, jog Dievo meilė išeina aikštėn tik žmogaus meilėje —„kas nemyli savo brolio, kurį mato, negali mylėti Dievo, kurio nemato" *(1 Jn 4, 20)*,— būtų suprastas per siaurai, jei brolio meilę suvestume tik į rūpestį asmenine jo būtybe. Brolis yra mylėtinas ne tik kaip atsajas individas, bet ir kaip pilnutinis žmogus su visa savo aplinka, kurioje jis ugdo bei išlaiko savo žmogiškumą. Šia prasme K. Marxas buvo teisus sakydamas, esą „žmogus nėra atotrauka, šalia pasaulio tūnanti būtybė. Žmogus — tai žmogaus pasaulis" [10]. Šis gi žmogaus pasaulis yra ne kas kita, kaip jo paties susikurta ir nuolatos istorijos eigoje kuriama ***kultūra***, vienintelė galima jo buvojimo pasaulyje erdvė. Jei tad Evangelija įsako mylėti žmogų, tai tuo pačiu ji įsako mylėti ir aną „žmogaus pasaulį"; mylėti ne „žodžiu ar liežuviu, bet darbu ir tiesa" *(1 Jn 3, 18)*; vadinasi, ne apie savo brolį kalbėti (liežuviu), bet broliui jo aplinką kurti (darbu) pagal tiek žmogiškosios prigimties, tiek aplinkinės gamtos dėsnius (tiesa). Brolio meilė savaime reikalauja kultūros meilės ir savaime veda į kultūrinę kūrybą.

Šitaip suprastos brolio meilės šviesoje atsiskleidžia prasmė dabartinių Bažnyčios pastangų sielotis ne tik atskiros sielos išganymu, bet ir bendruomeniniu gyvenimu: teisingesniu brolio aprūpinimu, didesniu jo lavinimu, visokeriopa jo teisių ir jo laisvės apsauga, taigi visu tuo, kas kaip tik ir sudaro aukštesnį kultūros laipsnį, nes kas myli brolį tik amžinojo likimo atžvilgiu, tas myli jį tik „žodžiu ar liežuviu", kadangi apie amžinąjį kito asmens likimą galima tik kalbėti, bet negalima jo iškovoti ar sukurti: „Iš kur tu žinai, žmona, kad išganysi vyrą, arba

iš kur žinai, vyre, kad išganysi žmoną?“ *(1 Kor 7, 16)*. Tai tinka ne tik šeiminiam, bet ir kiekvienam kitam santykiui tarp žmonių. Todėl tikroji brolio meilė ir yra jo kaip pilnutinio žmogaus meilė, neskaldant jos į išganymą ir kultūrą, kadangi ir pats brolis buvoja neskaldomai. Buvoti gi kultūrinėje aplinkoje, vertoje žmogiškosios kilnybės, yra kiekvieno skirtis. Nuosekliai tad traukimasis nuo kultūros yra sykiu ir traukimasis nuo brolio meilės „darbu ir tiesa“, apsirėžiant tik „žodžiu ar liežuviu“.

3. Kultūra kaip tarnaitė

Tuo savaime artėjame prie painaus klausimo: koks gi iš tikro yra santykis tarp asketinės būsenos, istoriškai susiklosčiusios vienuolyno pavidalu, ir kultūrinės būsenos, pasilikusios už vienuolyno sienų? Painus šis klausimas yra todėl, kad kultūrinė vienuolynų veikla, visų pirma Vakarų Europoje, yra tokia aiški, jog ją neigti ar jos neregėti būtų tikras istorinis aklumas ar užsispyrimas. Kiekvienas, kuris objektyviai žvelgia į tūkstantmetį Krikščionybės kelią, turės sutikti su pop. Pijaus XI žodžiais: „Jei tiek kultūros, civilizacijos, literatūros brangenybių galėjo išlikti, tai tas priklauso nuo Bažnyčios sugebėjimo net anais tolimiausiais, barbariškiausiais laikais uždegti skaisčią šviesą literatūros, filosofijos, meno, o ypač statybos srityse“ [11]. Ir štai šį „visokį patarnavimą“ kultūrai kaip tik daugiausia ir atliko vienuolynai.

Ilgus amžius žemės darbas, amatai, švietimas, mokslas, socialinė globa (našlaičių, belaisvių, ligonių) buvo beveik be išimties vienuolių rankose, taip kad juos iš tikro galima vadinti, J. Décarreaux žodžiais kalbant, „mūsų civilizacijos tėvais“ [12]. Šalia vienuolynų ar nepriklausomai nuo jų kultūrinė veikla anais amžiais buvo tokia menkutė, jog ji viena niekados nebūtų pajėgusi išvaduoti Vakarų iš barbarybės. Jei tad tvirtiname, jog Marija pradedant ketvirtuoju šimtmečiu vis labiau traukėsi vienuolynan, palikdama Mortą vieną pasaulyje, jei regime čia tam tikrą priešpriešą tarp vienuolyno ir kultūros kaip žmogiškųjų būsenų,— tai šis tvirtinimas anaiptol neneigia kultūrinės vienuolynų veiklos Europos istorijoje. Tuo mes tik klausiame, koks gi yra tos *vienuoline būsena paremtos* kultūros *pobūdis?* Ar, sakysime, grigališkosios mišios „De angelis“ yra muzikinei kultūrai tos pačios prasmės kaip ir *Mozarto* „*Missa* brevis“? O jei ne, tai kuo ši vienuolių

ir vienuolynuose sukurta kultūra skiriasi nuo pasaulyje — *nors ir vėliau — sukurtosios?*

Savo knygoje „Mokslas ir Dievo troškulys" J. Leclercqas OSB kreipia mūsų dėmesį į tai, kad vienuolinis *įsipareigojimas arba, naujoviškai kalbant, angažavimasis* esąs vienas vienintelis, būtent „Dievo meilė" (p. 13), teikianti vienuolinei būsenai ir vieną vienintelį tikslą —„ieškoti Dievo: quaerere Deum" (p. 28). Kultūrinė vienuolio veikla (les lettres) esanti tik priemonė šiam ieškojimui, niekad ne tikslas savyje. Tai Leclercqas paaiškina abato Smaragdo (9 šimtm.) pavyzdžiu: abatas mokės, esą su lotynų kalbos pagalba galima patekti į dangų. „Bet kodėl gi lotynų kalbos gramatika būtų priemonė dangui laimėti?" — klausia Leclercqas. „Gi todėl, kad ji įgalina skaityti Šventąjį Raštą ir Bažnyčios tėvus" (p. 56). Ne lotynų kalbos mokymasis kaip toks esąs kelias dangun, bet jos mokymasis Šventraščio dėlei. Tas pat esą ir su „aritmetika bei astronomija"; ir šių mokslų tikslas esąs „nustatyti kilnojamųjų švenčių laiką", vadinasi, būti „pagalbininkais liturgijai" (p. 271). Tas pat esą ir su muzika: „Jie tapo muzikais,— sako Leclercqas,— kadangi jie buvo vienuoliai" (p. 272). Tai reiškia: jie stengėsi garbinti Dievą ne tik kalbėdami, bet ir giedodami. Būdama vienuolinio gyvenimo vidurkis, liturgija telkė aplink save ir visą kultūrinę vienuolio veiklą: „Visai vienuolinei kultūrai liturgija įspaudė savo žymių (p. 277). <...> Liturgija yra kultūros atspindys ir jos apvainikavimas... *Liturgijoje* tobuliausiu būdu susijungia mokslų meilė su Dievo troškuliu" [13].

Vis dėlto J. Leclercqas *neslepia, kad tarp atsidėjimo* mokslams ir Dievo meilės esama dialektinio santykio, o tuo pačiu ir tam tikros įtampos. Vienuoliai „jaučia labiau *nei kurie kiti didelį skirtumą tarp šių dviejų tikrovės sri*čių: tarp krikščioniškosios gyvensenos ir kultūrinės kūrybos... Labiau nei kiti krikščionys intelektualai vienuoliai jaučia savo viduje, kad jie visą laiką privalo peržengti mokslą bei meną, jei nori teikti pirmenybę dvasinei sričiai" (p. 286). Užtat jei pasitaikytų, pasak Leclercqo, toks atvejis, kad „gramatika (kaip visos kultūros prasmuo.— *Mc.*) užimtų širdyje tą vietą, kuri skirta Kristui, tuomet gramatika turėtų būti paneigta" (t. p.). „Mano gramatika yra Kristus — mea grammatica Christus est",— šie Petro Damianio (11 šimtm.) žodžiai nusako, pagal Leclercqą, esminį vienuolinės būsenos santykį su kultūra. Trumpai

tariant, *kultūrinė vienuolio veikla niekad neprivalo tapti savarankiška;* kultūra niekad neprivalo būti kuriama jos pačios dėlei. Ji esanti palenkta Dievo meilės tarnybai, išeinančiai aikštėn įvairių įvairiausiais pavidalais: liturgija, askeze, sielovada, apaštalavimu, misijomis ir t. t. To paties Damianio formulė, kuria jis išreiškė santykį tarp filosofijos ir teologijos —„filosofija yra teologijos tarnaitė — ancilla theologiae",— išreiškia tiek kultūros sampratą, tiek jos būklę vienuoliniame gyvenime: *būti tarnaite.*

Čia tad ir atsiveria priešprieša tarp vienuolyno ir kultūros; priešprieša, kuri visais amžiais buvo bandoma perkelti santykiui tarp Bažnyčios ir kultūros apskritai. Vienuolinė būsena yra priešingybė kultūrai ne todėl, kad vienuoliai kultūros nekurtų, bet todėl, kad jie ją kuria *tarnaitės* pavidalu. Gi jokia kultūros sritis tarnaite būti negali, jei nenori prarasti savos vertės ir savos tiesos. *Kultūros savarankiškumas yra esminis jos bruožas.* Jo netekusi kultūra virsta netikra: mokslas virsta pagalbiniu mokslu, menas — pritaikomuoju menu, socialinis gyvenimas — lemtimi ar Dievo bausme. Sankirtis tarp Bažnyčios atstovų ir kultūros kūrėjų yra kilęs kaip tik dėl kultūros savarankiškumo sampratos. Buvodamas pasaulyje kultūriškai, žmogus kuria kultūrą ne kam nors, kas būtų *šalia* jo, bet *kultūrine kūryba jis vykdo patį savo būvį.* Kurti kultūrą reiškia buvoti žmogiškai. O tai nėra priemonė kam nors, bet tikslas pats savyje, kaip ir pats žmogus yra ne priemonė, o tikslas. Kas tad kultūrą paverčia tarnaite, nors ir labai kilnios ponios rūmuose, tas perskelia žmogaus būvį, tarsi žmogus pirmiau nepriklausomai būtų, o tik paskiau imtų kurti. Iš tikro gi žmogus savą būvį kuria pats — tiek savo viduje, tiek ir iš viršaus. Jis yra savęs paties „skulptorius ir poetas" (Picco della Mirandola).

Deja, tai buvo krikščionių suprasta tik pačiais pastaraisiais dešimtmečiais. Tik Vatikano II susirinkimas aiškiai pripažino, kad „kaip žmogiškoji veikla iš žmogaus kyla, taip žmogui ji yra ir skirta. Juk veikdamas žmogus ne tik daiktus bei visuomenę keičia, bet ir save patį tobulina" [14]. Kultūros paskirtis yra „leisti žmogui kaip paviениam asmeniui ar bendruomenės nariui ugdyti ir įgyvendinti savo pilnutinį pašaukimą" (t. p.). Todėl „žemiškųjų dalykų autonomija" esanti Susirinkimui ne tik pagrįstas reikalavimas, bet ir Kūrėjo valios atitikmuo (plg. I, 204). Šios gi autonomijos esmę sudarą tai, kad „visi daik-

tai turi savą patvarumą, tiesą, gėrį, savus įstatymus ir tvarką" (t. p.). Tai reiškia: *kultūrinė kūryba savo prasmę bei vertę įgyja ne todėl, kad ji kam nors tarnauja, o todėl, kad jos veikalai išreiškia bei vykdo pačiuose daiktuose glūdinčią tiesą bei gėrį.* Galima to net nežinoti. Tačiau, pasak Susirinkimo, „kas nuolankiai ir patvariai stengiasi įžvelgti daiktų paslaptis, tą, nors ir nežinant, Dievas tarsi veda už rankos"; Dievas, „kuris palaiko visus daiktus ir nulemia, kad jie būtų tai, kas yra" (t. p.). Kitaip sakant, kultūros prasmę bei vertę apsprendžia ne subjektyvus žmogaus nusistatymas, bet pati objektyvi jos kūryba kaip Kūrėjo valios vykdymas. Štai kodėl Vatikano II susirinkimas valstybei nė neleidžia „nustatinėti, kokia turi būti žmonių kultūra" (I, 236). Valstybės pareiga yra tik „stengtis sudaryti geresnes sąlygas ir teikti paramą visų, net krašte esančių tautinių mažumų, kultūriniam gyvenimui kelti" (t. p.). Kultūrinės autonomijos ir valstybės išskyrimo iš šios autonomijos „yra visiškai pagrįsta reikalauti" (I, 204). Tikėjimo kongregacijos instrukcija, sklaidanti krikščioniškąją laisvę ir išlaisvinimą, dar labiau pabrėžia kultūros nepriklausomybę nuo valstybės: „Kiekvieno žmogaus teisė į kultūrą nėra laiduojama, jei nepaisoma kultūrinės laisvės. Labai dažnai (tokiu atveju.— *Mc.*) kultūra išsigema į ideologiją, o auklėjimas virsta įrankiu politinės ir ūkinės galios naudai. Viešasis autoritetas neturi kompetencijos apspręsti kultūros. Jo uždavinys yra kultūrinį gyvenimą remti ir saugoti, apimant ir mažumas" [15].

Iš šio gilaus kultūrinės kūrybos ryšio su daiktų tiesa bei gėriu kyla ir kultūros savarankiškumas arba jos nepriklausomybė nuo bet kokių institucijų, neišskyrus nė pačios Bažnyčios. Vatikano II susirinkimas aiškiai pabrėžia, kad Bažnyčia „skelbia teisėtą kultūros, ypač mokslų, autonomiją"; pasaulio dalykai privalo būti tiriami ar kuriami pagal jų pačių dėsnius: „žmogus turi tai gerbti, pripažindamas kiekvienam mokslui bei technikai savą metodą" (I, 204). Susirinkimas ramina tuos, kurie vis dar tebebijo, „kad glaudesnis ryšys tarp žmogaus veiklos ir religijos neužgniaužtų pavienių žmonių ar bendruomenių, ar mokslų savarankiškumo" (I, 20); ramina tuo, kad žmogiškąją kūrybą interpretuoja kaip „Kūrėjo darbo plėtimą" (I, 202). Žmogus kūrėjas anaiptol nesąs kažkoks „Dievo Kūrėjo varžovas" (t. p.). Atvirkščiai, kūrybiniai žmogaus „laimėjimai laikytini Dievo didybės ženklu ir jo

paslaptingojo plano vaisiais" (t. p.). Susirinkimas net apgailestauja „tam tikrą dvasios laikyseną, kurios netrūko nė tarp pačių krikščionių, nepakankamai įžvelgiančių teisėtą mokslo autonomiją" (I, 204), tai yra nereginčių, kad menas turi būti menas, mokslas — mokslas, filosofija — filosofija, o ne tik pagalba ar patarnavimas liturgijai, askezei, teologijai. Kultūra nėra tarnaitė, bet šeimininkė savuose rūmuose.

Todėl anksčiau minėta J. Leclercqo dialektika tarp Dievo meilės ir kultūrinės kūrybos pasirodo esanti apgauli: nėra atvejo, kurisverstų mus rinktis tarp Kristaus ir „gramatikos", nes „gramatika" vykdo tai, ko Kristus kaip tik *nori — būti Dievo darbo plėtimu ir jo didybės ženklu.* Koks tad čia sankirtis galėtų kilti? Ir kada gi reiktų atsisakyti „gramatikos", kad būtų galima mylėti Dievą „visa širdimi, *visa siela, visomis jėgomis ir visu protu" (Lk 10, 27).* Argi ši meilė neišeina aikštėn širdies, sielos ir proto darbais? Ar patys šie darbai nėra Dievo meilės apraiškos ir jo didybės ženklai? Apie austrų muziką A. Brucknerį pasakojama, esą jis kartą kalbėjęs: „Kai Viešpats mane vieną dieną pasišauks pas save ir paklaus, ką veikiau žemėje, tai padėsiu jam po kojų savo „Te Deum laudamus", ir jis bus man gailestingas". Kiekvienas kultūrininkas gali pakartoti Brucknerio žodžius: aš padėsiu po Viešpaties kojų savo kūrybą, ir jis bus man gailestingas. Tai reiškia: kurdamas kultūrinius kūrinius, vykdžiau žemėje savo žmogiškąjį pašaukimą.

Įtampa tarp Evangelijos ir kultūros atsiranda tik tada, kai kultūra yra laikoma ne Dievo meilės apraiška bei jos vykdymu, o tik priedu bei papildu kitoms šios meilės apraiškoms, pvz., malda, mąstymas, pasninkas, išmalda, klusnumas. Tokiu atveju kultūra, užuot buvusi pergyvenama kaip *kelias Dievop,* esti suvokiama kaip vilionė *tolyn nuo Dievo,* o artyn į žmogų, tarsi žmogus savo gelmėse nebūtų Viešpaties paveikslas ir tarsi kelias į šį paveikslą nebūtų kelias į patį Dievą. Tai ir yra vienuolinės būsenos nuotaika. Laikydama save tikruoju keliu į aną vienintelį būtiną dalyką — unum necessarium,— vienuolinė būsena savaime virsta priešprieša kultūrinei būsenai: vienuolinėje būsenoje kultūra neįgyja savarankiškumo, o kultūrinėje būsenoje malda bei askezė nevirsta keliu tobulybėn. Evangelija ir kultūra lieka persiskyrusios ir susijungia tik *subjektyviai* gera intencija ir savų darbų vykdymu Dievo garbei. Tačiau kad kultūra būtų sykiu

ir žmogaus *kelias* tobulybėn, vadinasi, kad Evangelija virstų kultūra,— štai kas daugeliui yra nesuprantama ir net nepriimtina.

4. *Mortos ir Marijos prasmė*

Kame slypi šitokio nusistatymo ir istorinių jo apraiškų pagrindas? Ar iš tikro kultūrinė kūryba Evangelijos akivaizdoje yra tik šiaudai, tik atleidimas, o ne pašaukimas, kaip tai jai prikaišioja V. Rozanovas? [16] Ar iš tikro Evangelijos veidas yra rūstus, nepažįstąs juoko, dainos, šokio, apskritai džiaugsmo, kaip tai teigia tas pats Rozanovas klausdamas: „Kodėl Kristus nė vieno vienintelio sykio nepasiėmė arfos ar citros, ar fleitos ir nepadainavo jokios dainelės"? (p. 167—168). Ar iš tikro „Kristus niekad nesijuokė"? (p. 146). Ar iš tikro krikščionis pasiekia aukščiausią nusižeminimo laipsnį tada, kai „negreitai ir nemielai juokiasi", kai „visad vaikščioja, sėdi ar stovi nuleidęs galvą, įbedęs akis į žemę, vis tiek ar būtų sode, ar gatvėje, ar laukuose, ar kur kitur, jausdamasis esąs kaltas dėl savo nuodėmių ir dvasioje jau stovįs prieš baisų Dievo teismą", kaip tai rašo šv. Benediktas savo reguloje [17]. Atsakymas į šiuos klausimus priklauso nuo to, ar mes teisingai esame supratę Mariją ir Mortą kaip krikščioniškojo gyvenimo simbolius ir ar iš tikro šie du simboliai skelia krikščioniškąją būseną į dvi padėtis, kurdami dvi žmonių grupes ir suprasdami kultūrą tik kaip priedą, tik kaip tarnaitę Marijos pasirinktai *geriausiajai* daliai?

Viename savo pamoksle šv. Augustinas klausia, ar Kristus sakydamas, jog Marija pasirinko geriausiąją dalį, papeikė „Mortos tarnybą", kuria ji stengėsi parodyti savo vaišingumą, priimdama Viešpatį kaip svečią? Ir čia pat jis suabejoja šio klausimo tiesa: „Kaipgi galėtų būti ji papeikta už tai, kad džiaugėsi tokiu svečiu?" Jei Kristaus žodžiai būtų Mortos papeikimas, tai žmonės, pasak Augustino, turėtų liautis tarnavę visiems, kuriems ko nors *stinga*. Tokiu atveju jie turėtų rinktis tik geriausiąją dalį: „Klausytis žodžių, pilna krūtine traukti saldų mokymo kvapą, atsidėti išganingiems apmąstymams ir nesirūpinti, kas kaimynystėje svetimšalis, kam stinga duonos, kas reikalingas drabužio, ką reikia aplankyti, ką išvaduoti, ką palaidoti. Panaikinkite gailestingumo darbus, ugdykite

tik apmąstymus! Nes jei tai geriausioji dalis, kodėl mes jos negriebiame, turėdami Viešpatį savo pusėje?"[18]

Bet čia pat Augustinas atmeta šitokią geriausiosios dalies sampratą: „Nėra taip, *kaip ją supranti*, o taip, kaip privalai ją suprasti" (t. p.). Tačiau kaipgi privalu šią geriausiąją dalį, o tuo pačiu ir visokį patarnavimą suprasti? Šiam reikalui Augustinas daro skirtumą tarp Kristaus, kurį Morta buvo pasikvietusi, ir Kristaus, kurio žodžių Marija klausėsi. Morta, pasak Augustino, pasikvietė Kristų kaip regimą žmogų, nesiskiriantį nuo mūsų ir visko stokojantį, kaip ir mes. *Todėl ji rūpinosi jo reikalais, visaip* jį aptarnaudama: „Ji tarnavo mirtingam kūnui" (t. p.). Tačiau „kas gi buvojo šiame mirtingame kūne?" — klausia šv. Augustinas ir atsako šv. Jono evangelijos žodžiais: „Pradžioje buvo Žodis, tas Žodis buvo pas Dievą ir Dievas buvo Žodis" *(Jn 1, 1)*. Štai ko Marija klausėsi. Augustinas pabrėžia ne tai, ką Kristus Marijai kalbėjo,— niekas to nežino, kadangi Evangelija nieko apie tai nemini,— o tai, *kas* Kristus buvo: „Tas Žodis tapo kūnu ir gyveno tarp mūsų" *(Jn 1, 14)*. Šis kūnu tapęs Žodis užėjo į Mortos namus, kur buvo aprūpintas viskuo, kaip ir kiekvienas pakeleivis. Tai buvo jo kaip Įsikūnijusiojo priėmimas. Marija gi, sėdėdama prie Įsikūnijusiojo kojų ir klausydama jo kalbos, nurodė į tai, kad jų svečias yra daugiau nei tik pakeleivis; kad jis yra Žodis Dievas. Kristus kaip svečias ateina ir išeina. Kristus kaip Dievas Žodis buvoja visados tarp mūsų. Todėl Marijos sėdėjimas ir yra vadinamas geriausiąja dalimi: „Ji pasirinko,— pasak Augustino,— tai, kas lieka amžinai" (t. p.).

Šiame skirtume tarp Kristaus kaip žmogiškosios konkretybės ir Kristaus kaip dieviškosios amžinybės Augustinas ir regi Mortos ir Marijos veikmenų prasmę ir kartu nepertraukiamą jų sąryšį. „Abi šios moterys yra Viešpačiui mielos, abi jos yra jo mokinės. Tik jos vaizduoja du gyvenimus: dabartinį ir būsimąjį, sielvartų pilnąjį ir nuramintąjį, vargingąjį ir palaimintąjį, laikinąjį ir amžinąjį. Abu gyvenimai yra be kaltės, abu girtini, bet vienas, kaip sakiau, yra triūso gyvenimas, kitas — ramybės... Taigi Mortos namuose susitiko du gyvenimai ir paties gyvenimo šaltinis (Kristus.— *Mc.)*. Mortoje atsispindėjo dabartinio gyvenimo atvaizdas, Marijoje — būsimojo. Ką Morta triūsė, tuo mes *esame;* ką Marija veikė, to mes *laukiame*. Jei mielai vykdysime pirmąjį, pilnai įvyks ir antrasis. Jūs rūpinatės „daugeliu dalykų" *(Lk 10, 41);* Mortos triūsas

jus gaišina; ne tik jus, bet ir mus visus, nes kas gi galėtų atsakyti šiai tarnybai savo paramą? Kas galėtų atsikvėpti nuo šio rūpesčio? Vykdykime jį be kaltės, vykdykime jį su meile. Triūsas praeina, o ramybė ateina, bet ramybėn einame tik per triūsą. Laivas nustoja plaukęs, priartėjęs prie tėvynės krantų, bet tėvynę pasiekiame tik laivu" (t. p.).

Tai šv. Augustino interpretacija. Ir jei ši interpretacija būtų įsigalėjusi krikščioniškojoje sąmonėje, šiandien nebebūtų reikalo kalbėti apie Evangeliją *ir* kultūrą, nes būtų aišku, kad Mortos triūsas yra išraiška kultūros, kurios keliu žygiuoja Evangelija į Marijos vaizduojamą ramybę antgamtinio gyvenimo pavidalu. Pravartu tad bent trumpai apibūdinti šios augustiniškosios interpretacijos pagrindinius bruožus kaip gaires Evangelijos ir kultūros santykiui suprasti; santykiui, kuris ilgus šimtmečius buvo grindžiamas Marijos ir Mortos elgesio priešingybe.

Trys gana aiškios nuorodos slypi augustiniškoje Marijos ir Mortos interpretacijoje. Visų pirma Mortos *gynimas* nuo visų tų, kurie jos triūsą laiko antrine vertybe ar net kliūtimi krikščioniškojo tobulėjimo kelyje. *Mortos triūse Augustinas regi rūpestį stokojančiu žmogumi.* Kristus užėjo į Mortos namus kaip keleivis, kuris vargu ar nešėsi ką nors su savimi. Keleivinė būsena yra kiekvieno žmogaus skirtis žemėje. Kiekvienas yra keleivis, kiekvienas tad reikalingas užeigos bei visokio patarnavimo: kūninio, dvasinio, socialinio, trumpai sakant, *kultūrinio,* nes niekas negema kultūringas; kiekvienas ateina pasaulin ir gamtiškai, ir kultūriškai *nuogas,* o tuo pačiu apspręstas kitam ir šio *kitojo* reikalingas. Užtat nesirūpinti stokojančiu žmogumi, vadinasi, nekurti kultūros, reikštų paneigti gailestingumo darbus, o tuo pačiu ir Evangeliją. *Atsidėti tik Evangelijai reikštų sunaikinti Evangeliją.* Augustinas net pajuokia tuos, kurie nusigręžtų nuo svetimšalių, alkanųjų, nuogųjų, ligonių, belaisvių, mirusiųjų, o sėdėtų prie Viešpaties kojų ir pilna krūtine trauktų savin „saldų mokymo kvapą" (t. p.). Gi visiems šiems darbams, kylantiems iš Evangelijos, kaip tik ir būtinas *triūsas,* ir niekas negali pasiteisinti šio triūso atsisakęs, kad vykdytų Evangeliją. Štai kodėl, pasak Augustino, Morta yra Viešpačiui tokia pat meili ir tokia pat jo mokinė kaip ir Marija.

Antra: *Mortos triūsas deda pagrindus sėkmingai rūpintis stokojančiu žmogumi.* Be abejo, Augustinas pripa-

žįsta, kad šis triūsas praeina, kad jis yra laikinas, kaip ir visas žemiškasis mūsų gyvenimas, ir kad todėl, palygintas su *amžinąja* ramybe, *dvelkiančia Marijai iš Amžinojo Logos* Kristuje, jis yra mažesnės vertės. Tačiau tai visos žmogiškosios būsenos lemtis. Ką Morta daro, tai vaizduoja visą mūsų būvį: *„tuo mes esame"* (t. p.), todėl nė negalime iš šios padėties ištrūkti. Morta esame visi. Todėl mūsų triūsas ir yra būtinas, kad tarnautume mažesniajam mūsų broliui, o per jį ir pačiam Kristui. Be mūsų kūrybos išdavų negalėtume padėti tam, kuris ko nors stoksta. O stoksta kiekvienas — vienas to, kitas kitko,— todėl kiekvienas turi būti įvedamas į kultūrinę bendruomenę ir aprūpinamas jos laimėjimais. Gailestingumo darbai, apie kuriuos kalba Augustinas, atsiremdamas į Evangeliją, yra *gailestingi* tik žiūrint į juos moraliniu atžvilgiu. Savo esmėje gi jie yra *kultūriniai* darbai, kylą iš kultūrinės *kūrybos ir galimi* konkrečiai vykdyti tik šios kūrybos dėka. Svetimšalis reikalauja naujos tėviškės visu jos turiniu, alkanasis — duonos plačiausia prasme, nuogasis — drabužio, atitinkančio klimatą ir žmogiškąją kilnybę (maišu nuogojo nepridengsi!), belaisvis — politinių sutarčių ir tam tikros socialinės santvarkos ir t. t.

Įsakydama tad rūpintis stokojančiu žmogumi, Evangelija savaime įsako rūpintis *kultūriniu pagrindu,* be kurio rūpestis žmogumi būtų gryna svajonė ir net fariziejizmas. Rūpintis reiškia ne tik sielotis savo viduje, bet ir *aprūpinti,* o aprūpinti reiškia turėti *kuo* aprūpinti. Rūpintis reiškia pašalinti tą ar kitą stoką, pasigelbstint kuria nors žmogaus sukurta vertybe, nes kultūros Viešpats nesukūrė. Viešpats laukia mūsų amžinojoje tėvynėje. „Tačiau *tėvynę pasiekiame tik laivu*", o *laivą pasistatyti jau* yra mūsų uždavinys. „Į dangaus karaliją keliaują krikščionys,— sako Vatikano II susirinkimas,— privalo ieškoti ir pamėgti nežemiškus dalykus. Bet tai ne tik nemažina, bet dar padidina jų įsipareigojimą darbuotis drauge su visais žmoniškesniam pasauliui kurti" (I, 232—233), tai yra anam laivui statyti.

Trečia: *Marijos geriausioji dalis yra eschatologinio pobūdžio.* Tai Augustinas pabrėžia gana įsakmiai: Morta mes esame, Marijos dalies laukiame. Kitaip tariant, Marija yra prasmuo ne istorinių mūsų uždavinių, o antistorinės mūsų vilties. Užtat klaida būtų manyti, kad tas ar kitas gyvenimo būdas vykdąs aną „geriausiąją dalį" jau čia žemėje. Taip manyti reikštų, kad Dievo karalystė yra

mūsų rankose ir kad ją galime sukurti savomis priemonėmis. Iš tikro gi Dievo karalystė nužengia „iš dangaus nuo Dievo“ *(Apr 21, 2)*, pasipuošusi tarsi sužadėtinė. Vatikano II susirinkimas sako, kad „ši karalystė slėpiningu būdu jau yra žemėje“ (I, 208), bet čia pat priduria, jog „ji pasieks savo tobulybę, kai ateis Viešpats“ (t. p.). O tai ir yra eschatologija arba istorijos užsklanda. Kol istorija rieda, visi gyvenimo būdai yra lygūs, nes visi yra keleivinio ir užeiginio pobūdžio: *krikščioniui nėra nė vienos* gyvensenos, vis tiek ar tai būtų dykuma, ar vienuolynas, ar profesija pasaulyje, kuri jau būtų tėvynėje. Visi esame dar tik pakeliui, dar tik in via. Taigi visi esame Mortos palikuonys bei sekėjai. Niekas istorijos eigoje nesėdi ir negali sėdėti prie Viešpaties kojų, tarsi jau būtų užbaigęs istoriją ir pasiekęs „septintosios dienos ramybę“, kaip to maldauja Augustinas kitoje vietoje (Conf. 13, 35). Visiems gresia tie patys pavojai žemės kelyje pasiklysti ir visi turi lygią galimybę tėvynę pasiekti. Marija nėra kelias. Marija yra užbaiga (éschaton). *Kelias yra Morta.* Kelias yra triūsas ir rūpestis. „Ir kas atsikvėps nuo šio rūpesčio?“ — klausia šv. Augustinas, išreikšdamas tuo visą istorinį mūsų būvį.

Suvedant šios Augustino interpretacijos bruožus vienybėn, būtų galima tarti: *Morta ir Marija yra istorijos ir eschatologijos prasmenys.* Šios dvi seserys taip santykiauja viena su kita, kaip istorijos eiga su jos užsklanda. Istorija vyksta žmogaus triūsu. Istorija užsisklendžia Viešpaties atėjimu. Eschatologija yra *Dievo* laisvės veiksmas: „Tos dienos ar valandos niekas nežino“ *(Mk 13, 32).* Istorija yra *žmogaus* laisvės veiksmas: jos krypties bei pobūdžio taip pat niekas nežino. Tačiau žmogaus laisvė ruošia sąlygas Dievo laisvei apsireikšti. Istorija ruošia eschatologiją, ir kultūra ruošia Dievo karalystę, kuri čia žemėje reiškiasi Bažnyčios pavidalu. Bažnyčia nėra *įvykusi* Dievo karalystė, ir kultūra nėra *vykdoma* Dievo karalystė. Tačiau tarp šių dviejų mūsų gyvenimo apraiškų esama vidinės sąsajos, kaip jos esama tarp kelio, kuriuo vykstame, ir tikslo, kurio vykdami siekiame. Sakydamas, kad Mortos triūsas yra tai, kas *esame,* o Marijos ramybė tai, ko *laukiame,* Augustinas yra išreiškęs aną sąsają visa jos gelme: „Jei mielai vykdysime pirmąjį, įvyks pilnai ir antrasis“.

Trečias skyrius

KRIKŠČIONIŠKOJI MALDA

Skundas, kad malda šiandien sūstanti, anaiptol nėra nuogirdos. Tai ryški, tiesiog į akį krintanti tikrybė. Flamų katalikų teologas Fons D'Hooghas, kalbėdamas apie meldimąsi sekuliarizuotame pasaulyje, pastebi, esą „gražiausi maldos laikai, atrodo, jau praėję... Net kunigai ir vienuoliai tik delsdami prisipažįsta bandą melstis"[1]. Iš tikro, Dievui mirus ar jam sutapus čia su artimu, čia su gamta, savaime miršta ir malda, virsdama arba socialiniu rūpesčiu, arba moksliškai technine veikla. Dievo mirties atveju teisus yra F. Dostojevskio Dmitrijus Karamazovas klausdamas: jei Dievo nėra, tai „kam žmogus dėkos, kam giedos jis himną, šisai pasaulio valdovas"?[2] Užtat šiandien maldos vieton ir stoja darbas gamtos atžvilgiu ir tarnyba žmogaus atžvilgiu. „Melstis rankomis" — štai dabar dar pateisinama maldos lytis. Gi malda kaip *skirtinas* žmogiškojo būvio veiksmuo yra baigiama guiti.

Dar daugiau: malda įprastine prasme pergyvenama kaip žalojanti ištikimybę kasdienai ir tuo pačiu išduodanti šiosios reikalus. „Tarnauti artimui" esanti tikroji liturgija[3]. O tiems, kurie kratytųsi ir tokios maldos, siūloma „apmąstyti gyvenimo puošnumą", atsigrįžti „į savo praeitį" ar „prisiminti dėkingumo jausmą žadinančius ankstesnius pergyvenimus": tai esąs „kelias į maldą" tam, kuris „abejoja Dievu"[4]. Trumpai tariant, malda kaip *religinė* kategorija vis labiau virsta *psichologine* kategorija. Kaip esą „anoniminių krikščionių" (K. Rahner), taip esą ir nesimeldžiančių „maldingųjų". Šokis, ypač baletas, teatro vaidinimai, svaigalai esančios šių naujų „maldingųjų" maldos lytys, kurių padedamas mūsų meto žmogus mėginąs peržengti vienamatį pasaulį[5].

O vis dėlto, nepaisant šios atgrasos, malda buvo ir tebėra gyviausia religijos kaip žmogaus santykio su Dievu išraiška. Kur tik esama religijos, ten esama ir maldos. Malda yra tokia pat visuotinė, kaip ir apreiškimas[6]. Kaip nėra tylinčio Dievo, taip nėra tylinčio žmogaus. Meldžiasi ne tik aukštos kultūros krikščionys; meldžiasi ir primityviausią religiją išpažįstą tikintieji. Išmonė tad ieškoti pakaitalo maldai. Kaip nėra pakaitalo Dievui, taip nėra pakaitalo nė maldai. Dar didesnė išmonė yra tikėti, kad pasaulėvaizdžio pakitimas bei gamtos mokslų išsivystymas įtaigaująs maldos prasmę ir kad tikroji religija slypinti, kaip tai teigė jau Fr. Schleiermacheris, „visatos stebėjime (Anschauen des Universums"), todėl esanti maldos nebereikalinga: pažangiam žmogui maldą atstojanti nuostaba.

Ši išmonė šiandien yra puoselėjama ne vieno tikint, esą *mokslo atskleisti neaprėpiami erdvės plotai nustūmę tolyn* čia pat buvojusįjį Dievą, taip kad žmogaus malda dabar nuaidinti nebegrįžtamai tarsi šauksmas be atgarsio. „Kur ta ausis,— klausia Fr. Heileris, aprašęs dabarties nuotaiką,— kuri išgirstų šį šauksmą? Kur ta širdis, kuri atjaustų vargšą mažutį žemės kirminėlį? Ar tad nėra piktžodžiavimas varginti didžiąją visatos Dvasią savo kasdieniniais, juokingai menkais ir *dažniausiai savanaudžiais* norais bei prašymais?"[7] Ir vis dėlto šis klausimas yra be pagrindo, nes jei Dievas iš tikro yra Meilė ir jei jo santykis su žmogumi yra ne šiojo išsigalvotas (relatio rationalis), o tikras Dievo pasilenkimas prie žmogaus (relatio realis), tai anaiptol nėra beprasmiška kreiptis į Dievą, vadinasi, *melstis*. Juk tikrovinis santykis žmogaus atžvilgiu ir reiškiasi tuo, kad žmogus Dievo akivaizdoje netyli, net jei jo bylojimas ir būtų skundas ar net ginčas, kaip Jobo atveju. Malda nieku būdu nėra žmogaus niekybės ištara, ir Dievas, į kurį žmogus kreipiasi, nėra hegeliškoji pasaulio dvasia (Weltgeist). Malda apreiškia ir Dievą, ir žmogų kaip du meile sujungtus *asmenis*, kurie visados yra čia pat kartu be jokio nuotolio. Šiandieninė atgrasa maldai ir net atviras jos neigimas kyla anaiptol ne iš mokslinės sąmonės aštrumo, o iš religinės sąmonės bukumo, tiesiog iš jos vaikiškumo, kuriuo žmogus atveikia į naujosios istorijos pakaitas.

I. MALDOS PRASMĖ

Kas yra malda kaip žmogiškojo būvio apraiška? Kodėl ji sudaro tokį religijos pradą, kurio nesant nėra nė pačios religijos? Kodėl malda, kaip teigia Fr. Heileris, „yra centrinis religijos reiškinys" (p. 1), „jos širdis ir jos vidurkis", *taip kad „tikrąjį religinį gyvenimą suvokiame* ne dogmose ar įstaigose, ne apeigose ar doriniuose idealuose, o maldoje"?[8] Trumpai tariant, kodėl „melstis yra religijai tas pat, kas filosofijai mąstyti" (Novalis)? — Štai klausimai, kurie savaime kyla, kai tik mėginame sklaidyti religiją kaip žmogaus santykį su Dievu. Ką tad malda šiame santykyje reiškia ir kas yra pats šis santykis, jeigu jis, būdamas žmogiškai tikras, savaime susiklosto malda?

1. Prieiga prie maldos

Fr. Heileris priekaištauja tiek katalikų, tiek protestantų teologijai, esą ji neatkreipusi pakankamai dėmesio į maldą kaip religinį reiškinį, kuris gal geriausiai atskleidžiąs *„žiojantį plyšį tarp gyvo krikščioniškojo maldingumo* ir moderninio mąstymo"[9]. Ir iš tikro. Teologija kalba, tiesa, apie maldą nemaža, tačiau vis jungdama ją su askeze ir gretindama ją su pasninku bei išmalda. Gi askezė pačia savo esme kaip tik nėra *religinė* kategorija. Ji gali nebūti net nė dorinė kategorija. Askezė yra tik tam tikros žmogaus pratybos su savimi pačiu, todėl gali tarnauti ir iš tikro ne sykį tarnauja įvairių įvairiausiems reikalams: būdui ugdyti (pedagoginis reikalas), įpročiams susidaryti (socialinis reikalas), darbui atlikti (profesinis reikalas), net sveikatai palaikyti (medicininis reikalas). Asketinį gyvenimą veda ne tik vienuoliai ar vienuolės, bet ir sportininkai, ir lėktuvų ar automobilių vairuotojai, ir kilmingųjų šeimų nariai, ir širdies ligoniai, ir nutukėliai, norėdami sulieseti. Askezė yra *menas, suprantant jį* graikiškąja technē prasme. Jungdami tad maldą su asketine plotme, savaime esame verčiami kalbėti apie ją ne tiek jos esmės, kiek jos vykdysenos atžvilgiu: tai *metodas* arba būdas melstis. Rytų Bažnyčia, sakysime, yra išvysčiusi ištisą vadinamosios „Jėzaus maldos" techniką (hēsychia), kurioje kūno padėtis ir kvėpavimo ritmas turį laiduoti šios maldos sėkmingumą[10]. Visa betgi ši technika — vis tiek kokia ji būtų — nieko nesako,

kas yra malda savyje ir kokia prasmė tūkstančius kartų tarti Jėzaus vardą tikint, esą *šitaip* meldžiamasi be paliovos (plg. *1 Tes 5, 17*).

Tačiau jei sutiksime su J. Petersu, kad „malda yra tikėjimo branduolys“ [11], tuomet kiekviena maldos technika bus tik blankus antraeilis klausimas akivaizdoje jos esmės bei prasmės. Gi kaip tik ši esmė ir prasmė yra likusios *neapmąstytos* arba per *maža apmąstytos* — bent jų gelmės atžvilgiu. Teologijos sistemoje žinomos disciplinos — asketinė ir spiritualinė teologija — telkiasi paprastai aplink krikščioniškojo gyvenimo dorybes, dideles ar mažas, virsdamos tuo, kas šiandien, moderniškai kalbant, yra vadinama orthopraxis: tikras arba teisingas žmogaus elgesys santykyje su Dievu. Bet kadangi malda nėra ir negali būti *elgesys*, tai ji savaime praslysta pro asketinės ar spiritualinės teologijos dėmesį. Prel. V. Balčiūno tarti žodžiai krikščioniškosios tobulybės vadovėliams tinka bet kuriai asketinei ir spiritualinei teologijai: „Užvertus tokią knygelę... kyla prieš akis visa tobulinimosi technika, užtat dvasia lieka nesugauta“ [12].

Antra vertus, maldos esmės nepasiekia nė *religijos psichologija,* šiandien tokia madinė ir ankštai siejama su sielovada. Į tai mūsų dėmesį yra kreipęs jau M. Scheleris, kalbėdamas apie religijos ir filosofijos santykius [13]. Scheleris iš viso neigia psichologijos galią sugauti maldos, kaip ir bet kurio kito religinio reiškinio, esmę, kadangi „maldos veiksmas yra apsprendžiamas maldos prasmės“ (p. 151), o visi psichiniai elementai — jausmai, įvaizdžiai, žodžiai, judesiai, kylantieji ar vartojami maldos metu, neturį nieko bendro su „religine noëtika“ (p. 152), tai yra su maldos pažinimu. Psichologija sugebanti sugauti tik šiuos elementus, pati gi maldos esmė išsprūstanti iš jos grybšnio. Psichologinėmis sąvokomis nesą galima nusakyti maldos esmės. Mėginti tirti maldą psichologiškai, pašiepia Scheleris, esą tas pat, ką tirti matematiko vidurių išpūtimą matematinio mąstymo metu. Nors šis išpūtimas būtų net ir regimas, jis nė kiek mums neatskleistų, ką reiškia matematiškai mąstyti ir kas vyksta matematiko protė tokio mąstymo eigoje (plg. p. 151).

Pagrindinė betgi religijos psichologijos negalia maldos atžvilgiu, pastebi Scheleris, yra ta, kad „psichinis dalykas visų pirma yra svetimo, niekad ne savo stebėjimo objektas“ (p. 153). Tai, žinoma, nereiškia, kad psichologas negalėtų stebėti paties savęs. Tačiau ir tokiu atveju

jis stebi save *kaip kitą,* kaip svetimąjį. „Psichologiškai elgtis reiškia taip nusistatyti savęs atžvilgiu, tarsi būtum pats sau svetimas arba kitas“ (t. p.). Šitoks-gi santykiavimas su žmogumi kaip su kitu net ir savęs paties atveju yra galimas, pasak Schelerio, tik „liovusis natūraliai santykiauti su dvasiniais objektais. Tik tada, kai kito žmogaus asmuo dingsta ar atrodo dingęs arba kai dirbtiniu būdu mes jį nuo jo atsiejame, tik tada anasai kitas virsta mums psichologijos objektu“ (t. p.). Gi kol santykiaujame su kitu kaip su asmeniu, yra visiškai neįmanoma stebėti jį kaip psichinį objektą, *kadangi asmuo niekam ir niekad* nėra objektas, o visur ir visados tik subjektas. Nuosekliai tad psichologijos objektas yra žmogus, perkeltas į dirbtinę padėtį, kurioje jis *iš tikro* niekad nebuvoja. *Užtat* „psichologija,— sako Scheleris,— ir yra visų pirma psichologija kito, kuriam yra paneigtas asmeniškumas bei dvasiškumas“ (des person-und geistesentleerten Anderen, p. 152). Tai psichologija netikro žmogaus. Šis gi netikras žmogus, šis žmogus kaip ne-asmuo melstis negali, nes malda yra pats asmeniškiausias ir pats dvasiškiausias veikmuo visame žmogaus būvyje. M. Scheleris laiko religijos psichologiją galimą tik psichopatologijos, daugių daugiausia aprašomosios psichologijos prasme (plg. p. 154), kuriai visi religiniai reiškiniai — tikri ar netikri — *stovi* toje pačioje plotmėje, kadangi psichologija neturi masto jų tiesai atskleisti[14].

Sugauti maldos esmę ir nusakyti ją sąvokomis gali tik religijos filosofija, atsiremdama į patį religijos branduolį, kurį sudaro Dievo ir žmogaus *jungtis,* būtent jungtis tarp Tu ir Tu. Kitoje vietoje esame kalbėję, kad Dievas visados yra „mano Dievas“; Dievas, kuris nepriklausytų *man,* vadinasi, kuris buvotų atsietas nuo manęs, yra išmonė: tokio Dievo iš viso nėra[15]. „Dievas visados yra Dievas to ar kito N. N.“ (K. Zeller). Jis turi *vardą,* ir todėl šaukiuos jo, kadangi vardas kuria jungtį ir neleidžia *nei suvokti, nei pergyventi Dievo kaip Tai (Es),* vadinasi, kaip bevardžio objekto, o visados tik kaip Tu, vadinasi, kaip vardinį subjektą arba asmenį. Šitoje tad jungtyje tarp Dievo ir žmogaus ir glūdi maldos esmė. *Malda yra visų pirma kreipinys* — vis tiek ar ji bus garbinimas, ar prašymas, ar dėkojimas. Malda yra *santykinis* reiškinys. B. Welte pastebi, kad „besimeldžiantysis taria šį santykį tiesiog“, vadinasi, „jis kalba ne *apie Dievą* ir ne apie save bei pasaulį; jis kalba *Dievui* savimi pačiu.

Simbolinis žodis, kuriuo naudojasi, kad Dievui kalbėtų, yra reiškiamas šauksmininku, ne galininku... Veiksmažodis maldoje išeina aikštėn pirmuoju ar antruoju asmeniu, bet ne trečiuoju: pirmuoju asmeniu, kuris kalba, ir antruoju, kuriam kalba"[16]. Pasak Welte's, malda nustoja buvusi santykio išraiška, kai jos žodis virsta „teologiniais svarstymais, vietomis net ištisais teoriniais traktatais ir kai joje trečiasis asmuo pasitaiko ne atsitiktinai, o apvaldo maldą tiesioginiu būdu" (p. 205), nes tik daiktavardžio šauksmininkas ir veiksmažodžio pirmasis bei antrasis asmuo santykį kuria ir jį išreiškia. Kalbos, kurios neturi skirtino kreipiniui linksnio (šauksmininko), dažnai naudojasi jaustuku *„o"*, kad kreipimąsi į Dievą aiškiau išreikštų. Lietuvių kalba, nors ir turėdama šauksmininką (net įvairiomis formomis: brolau, broli; tėvai, tėve...), jaustuko *„o"* maldoje irgi nevengia ir tuo būdu kreipininį bei santykinį jos pobūdį tik dar labiau pabrėžia. Pats savyje kreipinys yra, be abejo, grynai formalinis: jis nenusako, nei kas kreipiasi, nei į ką kreipiasi, nei ko kreipiasi. Vis dėlto pats *kreipimasis,* būdamas sąmoningas veiksmas, sudaro pagrindą maldai sklaidyti bei jos esmei suvokti. Todėl religijos filosofija ir klausia: ką reiškia *kreiptis* ir kas vyksta kreipimosi metu tiek tame, kuris kreipiasi, tiek tame, į kurį kreipiasi.

2. *Maldos pagrindai*

Kreiptis reiškia visų pirma *artėti* prie kito. Žinoma, šisai „kitas" gali mano kreipimosi nepaisyti ir tuo būdu mano artėjimą padaryti nesėkmingą. Tačiau net ir tokiu atveju kreipinys yra noras bei pastanga (actus intentionalis) artumą kurti ir artimai prie kito buvoti — bent akimirką, bent klausiant, sakysime, kelio. Artumas nebūtinai turi būti erdvinis. Net ir labai erdve nutolę žmonės gali kreiptis vienas į kitą, gali atsakyti į vienas kito kreipimąsi ir tuo būdu sueiti vienas su kitu didžion artybėn. *Artumas* — įvykdytas ar laukiamas — yra pats pirmasis pagrindas, kad kreipiuosi. Tai tinka kiekvienam kreipiniui. Tai tinka ir maldai. Kreipdamasis į Dievą, žmogus savaime pripažįsta ir išpažįsta, kad Dievas buvoja čia pat, arti jo, net jame pačiame. Krikščioniškosios religijos mintis, kad Dievuje „gyvename, judame ir esame" *(Apd 17, 28),* yra svarbiausia maldos kaip kreipinio prielaida. Kur šitokios prielaidos nėra, ten negali būti nė maldos.

Maldos Dievas nėra kažkas ir kažkur; jis nėra anas graikų „nežinomasis Dievas“, kuriam jie buvo pastatę net aukurą (plg. *Apd 17, 23*) nesuvokdami, kad Dievui aukoti ar jam melstis galima tik tada, kai jis yra „visiškai netoli nuo kiekvieno“ *(Apd 17, 27)*. Maldos Dievas mane girdi ir supranta; jis serga mano rūpesčiais ir verkia mano ašaromis, todėl ir skleidžiu šiuos rūpesčius jo akivaizdoj. Maldos Dievas yra anasai B. Pascalio minimas Abraomo ir Jokūbo, ne filosofų, Dievas, vadinasi, gyviausia bei konkrečiausia imanencija, o ne atsajausia teorinė transcendencija. Be abejo, imanentinė Dievo artybė anaiptol neneigia transcendentinės jo tolybės: Abraomo ir Jokūbo Dievas yra tas pats kaip ir filosofų Dievas, o metafizinis Dievo apmąstymas, išvystytas ligi galo, baigiasi religiniu jo garbinimu. Į tai esame nurodę kitur [17].

Tačiau tasai, į kurį kreipiuosi, yra pergyvenamas bei suvokiamas ne kaip paslėptasis Dievas (Deus absconditus), ne kaip grynas Dievas (Deus nudus), ne kaip pati Būtis (ipsum esse), vadinasi, ne kaip buvojąs atsajai, o kaip *mano Dievas:* mano draugas, mano padėjėjas, mano gelbėtojas, mano išganytojas, suprantant visus šiuos „*mano*“ tikrojo savybinio įvardžio prasme. Maldos Dievas yra *mano* ta pačia prasme, kokia yra *mano* šis ar kitas asmuo: mano tėvas ar mano motina, mano brolis ar mano sesuo. Maldos Dievui aš nesu objektas, bet subjektas, kaip ir jis pats man yra ne mano mąstymo objektas, bet mano *kreipimosi* subjektas. Atsaji Dievo transcendencija pasitraukia maldoje į šalį, užleisdama vietą konkrečiai jo imanencijai. Kas tad šitokio Dievo artumo nepažįsta ar nepripažįsta, negali nei pats melstis, nei apskritai įžvelgti maldos prasmės. Štai kodėl Kantas ir neigė maldą, manydamas radęs joje veidmainiavimo, kadangi meldžiąsis žmogus įsivaizduojąs dievybę prieinamą juslėms (den Sinnen), dievybė gi esanti, pasak Kanto, „tik principas, kurį verčia pripažinti žmogaus protas“; gi melsdamasis žmogus „suvokia Dievą kaip asmeniškai buvojantį čia pat (gegenwärtig) arba bent įsivaizduoja atradęs jį buvojantį netoli savęs“ [18]. Neigiamas Kanto nusistatymas maldos atžvilgiu yra visiškai nuoseklus, nes „proto principas“ nėra asmuo, o melstis „principui“ būtų iš tikro „mažutis pamišimo priepuolis“, kaip Kantas vadina maldą (t. p.).

Tuo paliečiame antrąją kreipimosi savybę, būtent *asmeniškumą* to, į kurį kreipiamasi. Niekas nesikreipia į daiktą. Kreiptis galima tik į asmenį. Kreipimosi metu vie-

nas asmuo stovi kito asmens akivaizdoje — net jeigu šisai erdviškai ir būtų labai toli. Malda reikalauja asmeniškumo gana griežtai. Maldos Dievas yra asmuo manojo Tu prasme. Kas nesimeldžia, savaime neigia Dievą kaip asmenį, net jei ir pripažintų jį kaip kažkokią neasmeninę galybę ar visatos dėsnį bei jos darną. Ir atvirkščiai, kas nepripažįsta Dievo kaip asmens, tas nė nesimeldžia. Šiandieninė atgrasa *maldai, pasak Fons D'Hoogho, kaip tik* ir kylanti iš moderninio žmogaus abejonės, ar jis „galįs bei privaląs pripažinti Dievą kaip asmenį“ [19], nes melstis ne-asmeniui būtų pats didžiausias žmogiškosios kilnybės paniekinimas. Savo veikale „Trys pokalbiai“ (1900 m.) Vl. Solovjovas pasakoja, kad jo metu rytinės Rusijos srityse atsiradusi nauja religija, kurios išpažinėjai pasivadinę „skyliagrąžiais — vertidyrnikami“ arba „skyliamaldžiais — dyromoljajami“. Jie išsigręždavę kuriame nors tamsiame *savo lūšnos kampe skylę, prispausdavę prie jos lūpas ir* kartodavę: „Lūšna mano, skyle mano, išganyk mane — izba moja, dyra moja, spasi menia!“ [20] Tai buvęs, pasak Solovjovo, „toks Dievo garbinimo nuosmukis, kokio anksčiau niekados nepasitaikę“ (t. p.).

Toksai nuosmukis yra būdingas meldimuisi bet kam, kas nėra asmuo. Šauktis visatos darnos, gamtos grožio, kosminių jėgų ar dėsnių yra tokios pat žeminančios prasmės, kaip ir šauktis sienoje išsigręžtos skylės. Tai tinka ir mūsų dienų madinei maldos kaip „paslapties garbinimo“ sampratai, nes paslaptis irgi nėra asmuo. Be abejo, kiekvienas asmuo yra neišsakoma paslaptis (individuum ineffabile), bet ne kiekviena paslaptis yra asmuo. Paslaptis yra pažintinė (gnoseologinė) kategorija, vadinasi, Kanto žodžiais tariant, „proto principas“, kuriam melstis kaip tik ir būtų „mažutis pamišimo priepuolis“. Štai kodėl malda išskiria bet kokį panteizmą, nes „maldoje,— kaip pastebi E. Brunneris,— susitinka Tu kaip jis pats ir Aš kaip aš pats“ [21]. Kur vienas katras iš šio santykio narių susilieja su visata bet kokia prasme ir bet kokiu atžvilgiu, ten dingsta ir malda. O jei ji vis dėlto yra vykdoma, tai šiuo vykdymu ji išniekina žmogų, kuris savo asmens verte *bei garbe buvoja viršum kiekvieno ne-asmens ir todėl* niekados neprivalo kreiptis į daiktą, net jei šisai ir būtų ištisas kosmas.

Šia prasme teisingai sakoma, kad malda apreiškia ir Dievą, ir žmogų: abu juodu atsiskleidžia maldoje *kaip asmenys.* Malda reikalauja, kad žmogus pralaužtų save

kaip Aš ir atsivertų kitam, tapdamas jo Tu, vadinasi, subendrindamas savą būtį su dieviškąja būtimi. Maldoje žmogus nieko nepasilaiko sau. Jis visas tampa dovana arba auka Dievui kaip savajam Tu. Ir kiek žmogus maldoje atsiskleidžia, tiek jo malda yra tikra.

Čia slypi prasmė maldos dialektikos, išreikštos Kristaus žodžiais: „Ne kiekvienas, kuris man šaukia „Viešpatie, Viešpatie“, įeis į dangaus karalystę“ *(Mt 7, 21)*. Nes malda, neatskleidus savos egzistencijos taip, kad ji būtų Tėvo valios vykdymas, lieka gryna formalybė, neturinti jėgos keisti šios egzistencijos arba, religiškai kalbant, įvesti jos dangaus karalystėn. Tai dialektika, regimai išeinanti aikštėn ypač vad. viešosios arba oficialiosios maldos pavidaluose, kurie ne kartą yra ne asmeninės egzistencijos atsiskleidimas, o tik įsakymo ar papročio apraiška. Į tai nurodo ir pats Kristus, įspėdamas nesimelsti „*sinagogose ir aikštėse*“, o eiti „*į savo kambarėlį*“, užsirakinti ir melstis „savo Tėvui“, kuris regi žmogų slaptoje (plg. *Mt 6, 5—6*) net geriau negu viešumoje; geriau todėl, kad slaptoje žmogus leidžiasi būti perregimas lig pat savo būties gelmių. Slaptos ir viešumos dialektika yra geriausi prasmenys maldos dialektikai.

Antra vertus, malda taip pat reikalauja, kad ir pats Dievas nebūtų tik kitas Aš J. P. Sartre'o prasme, vadinasi, kad jis nežiūrėtų į mane kaip į objektą — menką, nevertą ir net nekenčiamą, kaip tai regime graikų religijoje, o ypač induizme (plg. RF I, 156—177). Malda reikalauja, kad Dievas apsireikštų kaip žmogaus Tu, atiduodamas save į jį besikreipiančiam žmogui. Pagal teisingą M. Schelerio įžvalgą, malda remiasi Dievu ne tik kaip asmeniu apskritai, bet ir kaip asmeniu, kuris „netyli, kurio esmė yra atsiskleisti, vadinasi, *mylinčiu asmeniu*“ [22]. Dievas Meilė yra galutinis maldos pagrindas ir jos prasmės laidas: melstis galima tik mylinčiajam Dievui. Nuosekliai tad ir Krikščionybė, būdama Dievo Meilės religija, yra kartu ir ryškiausia maldos religija, kadangi ji vykdo visas esmines maldos sąlygas. Ji skelbia Dievą ne tik triasmenį, bet ir Dievą, tapusį žmogumi ir tuo pačiu priartėjusį prie mūsų tiek, jog įsikūnijusiojo Logos žmogiškumas yra virtęs amžinąja jo būsena. Krikščioniškasis Dievas yra ir *tikras* žmogus, ir *visados* žmogus, tai yra nusileidęs į manąją būtį, padaręs šią būtį savąja ir pakėlęs ją į dangiškojo Tėvo garbę. Gėrių subendrinimas

(communicatio bonorum) kaip meilės esmė čia yra įvykęs visa galia ir visa gelme.

Štai kodėl *tik krikščioniškojoje religijoje* malda yra „ne monologas, bet dialogas", kadangi joje „ana begalinė Galybė, pripildanti visą kosmą, yra pasidariusi mums visiškai artima" [23]. O artima ji yra pasidariusi todėl, kad, prisiimdama mūsų prigimtį, ji buvoja mūsojoje plotmėje, dalydamasi su mumis mūsų likimu. Krikščioniškasis Dievas yra apiplėšęs „pats save" *(Fil 2, 7)*, tapęs „panašus į žmones" (t. p.), todėl yra žmoguí pats artimiausias. Tai kenotinis Dievas, apie kurį esame kitur kalbėję gana platokai ir kuris sudaro svarbiausią įžvalgą krikščioniškojoje Dievo sampratoje ir giliausią jausmą jo pergyvenime (plg. RF I, 297—319). Malda kaip kreipimasis ir atoliepis įvykdo savo prasmę tik kenotinio Dievo akivaizdoje, nes tik Dievo kenozė, tiek žmogų kuriant, tiek jį gelbstint, yra mylinčiojo atsidavimas mylimajam, kas kaip tik ir sudaro Dievo atoliepį žmogaus maldos vyksme, paversdamas maldą *dialogu* arba; kaip visų amžių krikščionys sakydavo, „kalba su Dievu"; kalba, kurioje byloja abu besikalbantieji.

3. Žodis maldoje

Malda, būdama kreipimasis, yra neatskiriamai surišta su *žodžiu,* nes be kreipimosi nėra maldos, o kreipimosi nėra be žodžio. Gali šis žodis būti tylus ar garsus, sakytinis ar giedotinis; gali jis prasidėti paprasčiausiais garsais ir baigtis sudėtingais sakiniais, kiekvienu atveju betgi jis privalo *būti,* kad mūsų laikysena Dievo atžvilgiu iš tikro būtų malda. „Kalba yra priemonė, kuria pasigelbėdamas žmogus išsako aukštesnėms būtybėms tai, kas jaudina jo sielą" [24],— paaiškina Fr. Heileris žodžio vaidmenį maldoje. Todėl maldos lytys visados atitinka kalbos lytis. Šia prasme teisinga, anot Heilerio, vadinti maldą „socialiniu reiškiniu" (op. cit., p. 13), kadangi joje atsispindi santykiavimas asmens su asmeniu: vieno asmens santykis su kitu asmeniu socialinėje plotmėje visados įgyja kalbinę išraišką. Užtat ir malda, pasak Heilerio, gali būti „šaukimasis ir kalbinimas, sveikinimas ir linkėjimas, skundas ir prašymas, gyrius ir padėka, kvietimas, viliojimas, tikinimas, grasinimas, barimasis, kaltinimas ir atsiprašymas" (t. p.). Tačiau visur čia žodis yra ir lieka *kreipinys,* vadinasi, turįs asmeninį pobūdį — ne

tik tuo atžvilgiu, kad iš asmens kyla, bet ir tuo, kad į asmenį krypsta. *Maldos žodis nėra pasakojamasis.* Tai, kas jaudina mano sielą, ašen Viešpačiui išsakau, bet ne papasakoju. Todėl Dievo ar jo darbų aprašymai, mistinių regėjimų vaizdai, religinių mąstymų (meditationes) turiniai dažnu atveju nėra malda kaip tik todėl, kad čia žmogus kalba ne į Dievą, bet *apie Dievą paprastai kitiems,* paversdamas jį pasakojimo objektu ir tuo būdu atsitraukdamas nuo jo kaip nuo asmens subjekto, kuriam jis pats save atvertų, o ne kitiems apie jį pasakotų. Pasakojimas ar aprašymas, nors ir vyksta žodžiu, nebeturi Tu, o kur nėra Tu, ten nėra nė maldos. Malda pačia savo esme yra dviasmenis sąlytis, žodžio nešamas ir žodžiu reiškiamas. Maldos santykis nėra subjekto ir objekto santykis; malda tegali būti tik subjekto ir subjekto santykis: vieno, kuris žodį taria, ir kito, kuris žodį girdi ir į jį atsako. Aukščiau minėta „Jėzaus malda" yra Rytų Bažnyčios didžiai vertinama kaip tik dėl vardinio savo pobūdžio: „Viešpatie Jėzau Kristau, pasigailėk manęs nusidėjėlio!" Savo kalbos bendrininką čia žmogus vadina tiesiog vardu, „tikėdamasis,— kaip pastebi S. Bulgakovas,— kad Dievo varde, tartame maldoje, slypi ir Dievo esamybė (presence)" [25]. Dievas yra hic et nunc, kai į jį kreipiamasi jo paties vardu, kas ir sudaro pačią maldos esmę, o tuo pačiu labiausiai atveria Dievui besimeldžiantįjį žmogų.

Žodžio kaip kreipinio būtybė maldoje nušviečia mums prasmę *mąstymo,* į kurį šiandien taip stipriai linkstama Amerikoje bei Vakarų Europoje ir kurį dažniausiai vykdo jaunimas, nebeturįs artimesnio ryšio nei su Dievu, nei su Bažnyčia. Daugeliui atrodo, kad polinkis mąstyti esąs religinis ir rodąs žmogaus sielos ilgesį Dievop. Iš tikro tačiau šis polinkis, o tuo pačiu ir pats mąstymas slepia savyje *nuotolį* nuo Dievo kaip asmens, vadinasi, nuo Dievo kaip manojo Tu. Jau esame minėję M. Schelerio pažiūrą, kad malda išskiria bet kokį panteizmą, kadangi ji yra *kreipimasis į mylintįjį asmenį. Gi mąstymas, anot to* paties Schelerio, panteizme kaip tik skatinąs [26]. Tariamai nerdamasis savo dvasia į dieviškąją būtį, mąstymui atsidėjęs žmogus beveik nė nepastebi, kad jis šią būtį padaro arba savo paties mąstymo objektu, pereidamas daugiau ar mažiau metafizikon, arba nuasmenina save, jausdamasis esąs dieviškojo gyvenimo dalelė ar jo išsrava. Kiekvienu atveju čia nyksta kreipimasis, o tuo pačiu nyksta ir malda, kadangi čia nyksta Dievo ir net žmo-

gaus asmeniškumas. Dėl to Fr. Heileris ir tvirtina, esą mąstymą ugdo paprastai tie, kurie nepripažįsta Dievo kaip asmens[27]. Jie neatveria Dievui savo širdies, o apmąsto patys save ryšium su mistiškai — dažniausiai pseudomistiškai — pergyvenamu bei suvokiamu pasauliu, kurio akivaizdoje žmogus stengiasi ištirpti, susilieti su juo net ligi sąmonės užgesimo. Šitokia nuotaika, Fr. Heilerio pažiūra, yra „maldos ardymas ir galop jos suardymas" (t. p.). Tai anaiptol ne religinė, o etinė nuotaika, tarnaujanti žmogui kaip priemonė tvardyti bei ugdyti patį save, todėl galinti būti naudojama ne tik stabmeldžio, bet net ir ateisto. Ir kaip tik dėl šio etiškai pedagoginio pobūdžio mąstymas yra mėgstamas visų, kurie pergyvena Dievą daugiau ar mažiau panteistiškai. Tokį pergyvenimą galima šiandien pastebėti ir ne vieno krikščionio sieloje.

Dėl tos pačios priežasties šiandien nepaprastai stropiai *domimasi budizmu, kadangi budizme mąstymas turi pirmaeilę reikšmę*. Budizmas savo esme yra ne religija, bet *etika*, kurios uždavinys esąs išvaduoti žmogų iš kančios, pergalint jo Aš-sąmonę ligi visiško jos pranykimo. Mąstymas budizmui yra kelias į tokį sąmonės ir savimonės užgesimą. „Šis mąstymas,— aprašo jį H. Demoulinas SJ,— prasideda erdvės begalybėje; tačiau šioje neaprėpiamoje visatoje jis nepasilieka; jis žengia vis toliau *užu* sąmonės ir niekio nemedžiaginių sričių, kad galų gale pasiektų plotmę, esančią anapus sąmonės ir ne-sąmonės"[28]. Ši plotmė yra vadinama *nirvana*. Ją pasiekęs žmogus esąs jau tiek atsiskleidęs, jog nustoja buvęs Aš: Aš ir ne-Aš čia darosi tapatūs. Mąstymas ir esąs būdas šiai tapatybei siekti ir, budistų nuomone, jau čia žemėje pasiekti, nelaukiant Krikščionybės skelbiamo visuotinio perkeitimo. Mąstymo pasekmė esanti nušvitimas. Gi „nušvitimas,— sako D. T. Suzuki,— teikia laimės ir veda į tikrą transcendenciją. Žemiškieji dalykai atsinaujina ir pakinta. Pateka nauja saulė ir visata atsiveria. Tau nereikia žengti į dangų ir laukti, kol viskas bus perkeista"[29]. Tai pagrindinis skirtumas tarp Krikščionybės ir budizmo, kuriame, pasak to paties Suzuki'o, esama „tik nušvitimo", tačiau kuris nepažįsta „nukryžiavimo ir prisikėlimo" (t. p.).

Visa tai neturi nieko bendro su malda, kadangi maldoje žmogiškasis Aš ne tik nepranyksta, bet stoja dieviškojo Tu akivaizdon ir taria jam savąjį žodį, kartais net ligi įkyrumo, kaip tai skelbia krikščioniškoji religija (plg. *Lk 11, 8; 18, 5*). Maldoje žmogus nešasi visą savo

kasdieną ir ją išskleidžia savajam Dievui Meilei. Gi mąstyme žmogus traukiasi nuo kasdienos ir mėgina egzistencines akimirkas pergyventi taip, tarsi jos būtų tikroji dabartinė jo būsena. Apgaulus mėginimas, nes kasdiena grįžta mąstymui pasibaigus ir reikalauja toliau būti nešama. Vis dėlto ši apgaulė patraukia ne vieną, taip kad net krikščioniškieji vienuoliai šiandien važiuoja į budistinius vienuolynus, norėdami išmėginti mąstymo galią „nušviesti" pasaulį ir jį „perkeisti", nelaukiant dieviškosios galios istorijos pabaigoje. Keisti pasaulį „iš apačios" — štai dabarties nuotaika, ne visados garsiai tariama, tačiau visados aiškiai jaučiama. Tai nuotaika, kuriai eschatologinė prašomoji malda „Ateik, Viešpatie Jėzau!" *(Apr 22, 20)* yra svetima iš esmės. Eschatologija čia įvyksta istorijos viduje — tebūnie šis vidus tik atskiro asmens psichika.

Štai kodėl G. Sauteris ir pastebi, kad „šiandien anaiptol nėra savaime suprantama, jog kalba *apie Dievą* yra galima tik atsirėmus į kalbą *su Dievu;* tai beveik pamiršta europinės teologijos prieiga prie Dievo *klausimo*". Kalbant gi apie Dievą be kalbos su Dievu, „malda virsta žmogaus pašnekesiu su savimi pačiu (Selbstgespräch) arba su kitais žmonėmis. Daugybėje naujai sukurtų maldų tai regime,— pasak Sauterio,— labai aiškiai. Tuo kinta maldos pagrindai, ypač ten, kur malda jungiasi su Bažnyčios gyvenimu, visų pirma su jos liturgija" [30]. Tokios rūšies maldose pamirštama, kad jau pats Dievo vardas *yra malda, vadinasi, kad šis vardas tegali būti tariamas* ne kaip neasmeninis objektas, o tik kaip *kreipinys* į Asmenį. Kiekvienas kitoks šio vardo tarimas nuasmenina Dievą, perkeldamas jį į daiktinio objekto plotmę. Čia, atrodo, ir slypi giliausia prasmė antrojo Dievo įsakymo „nepiktnaudžiauk Viešpaties vardo" *(Iš 20, 7)*, vadinasi, netark jo taip, tarsi jo nešėjas būtų koks daiktas, apie kurį kalbama, bet ne į kurį kreipiamasi. Apie Dievą galima *kalbėti tik, kasdieniškai sakant,* „pasiprašius jo leidimo": „Domine, labia mea aperies, et os meum anuntiabit laudem tuam — Viešpatie, atverki mano lūpas, kad jos skelbtų Tavo garbę" *(Ps 50, 17)*. Kalba apie Dievą tegali turėti prasmę tik tada, kai esmėje ji yra garbinamoji malda.

4. Maldos vyksmas

Kas tad vyksta žmoguje maldos metu? — Tai anaiptol ne psichologinis, o tikras *ontologinis* klausimas. Psichologiškai atsakyti į jį galima, kaip jau minėta, tik aprašomuoju būdu, vadinasi, patiriant maldos apraiškas, bet nesugaunant jos esmės. Būdama santykio Tu—Tu išraiška, malda yra tiek giliai asmeninis dalykas, jog ji jokiam psichologiniam tyrimui nepasiduoda — taip lygiai, kaip jam nepasiduoda nė pats mūsasis Aš arba asmuo. *Maldos kaip egzistencinio vyksmo klausimas gali būti atsakytas tik filosofiškai, interpretuojant jį ryšium su žmogaus kūrimu,* kuriuo Dievas kaip tik ir tampa žmogaus Tu.

Sklaidydami religijos Dievo sampratą, esame jau daugiur minėję, kad kūrimas nėra kažkoks bendrinis veiksmas, liečiąs „dangų ir žemę", bet esmiškai asmeninis, šaukiąs būti *mane* kaip šią, visiškai konkrečią, vienintelę, nepakartojamą Aš-būtybę. Religijos Dievas yra *tiesioginis* manęs paties Kūrėjas. Ir tik *šitoks* Dievas sueina santykin su manimi; tik jis atiduoda man patį save, įvykdydamas savo meilę regimu būdu, būtent *manimi:* aš esu įkūnyta Dievo meilė arba Dievo Meilės regimybė. Antra vertus, aš esu ir sąmoninga bei laisva būtybė. Dievas kuria mane ne tik laisvai, bet ir laisvą. Abipusė Dievo ir žmogaus laisvė yra tai, kas grindžia religiją kaip santykį ir apreiškia kūrimą kaip meilės veiksmą dviejų asmenų *atsidavimu* vienas kitam. Dievas atiduoda man save, mane kurdamas, vadinasi, teikdamas man buvimą. Absoliutas priartėja prie manęs, reliatyvios būtybės, tuo, kad nepaliaujamai kildina mane iš nebūties. *Aš buvoju visados arti Dievo, ir Dievas buvoja visados arti manęs, nes mano buvimas yra dieviškasis kūrimas be perstogės.* Kūrimas tiek sujungia mane su Dievu, jog ontologiškai atitrūkti nuo Dievo man reikštų išnykti grįžtant į nebūtį. Stai kodėl ne vienoje vietoje ir esame pabrėžę, kad ontologinio ateizmo nėra ir negali būti. Ateizmas visados yra tik psichologinis ir tik moralinis.

Iš šios ontologinės Dievo artumos man ir mano artumos Dievui kyla ne tik Dievo kenozė, vadinasi, jo buvojimas arti manęs *manuoju,* tai yra *žmogiškuoju,* būdu (žodžiu, veiksmu, kūnu), bet ir tam tikra paties žmogaus *savimonė.* Būdamas įkūnyta Dievo meilė, aš suvokiu save kaip Dievo tikslą, siektą ir pasiektą, todėl nepalenktą jo-

kiai priemonės kategorijai: *aš esu savitikslis, kadangi esu Dievo tikslas.* Kurdamas mane laisvą, Dievas yra atidavęs mane tik man pačiam, niekam kitam. Aš nesu niekieno nuosavybė, todėl neprivalau būti niekam nė priemonė. Tuo būdu išsivaduoju iš objekto būsenos, tapdamas subjektu giliausia bei plačiausia šio žodžio prasme; subjektu ne tik ontologinėje savo būties sąrangoje, bet ir savo paties sąmonėje, nes suvokti save kaip Dievo kūrinį reiškia pakelti savo sąmonę į tokį laipsnį, kurio peržengti nebeįmanoma: anapus kūrinio buvoja tik Kūrėjas. Gi Kūrėjo matmens kūrinys niekad pasiekti negali. Imanencija *niekad negali pereiti transcendencijon,* kadangi tai reikštų žmogui virsti Dievu. Ad. Mickevičiaus žodžiai didžiojoje „Vėlinių" improvizacijoje, tarti Dievui: „Aš skverbiuos į Tave ir žvelgiu į Tavo širdį! Žiūrėk, kokią galią turiu" (III, 2), yra grynas prometėjiškas maištas, neturįs nei ontologinio pagrindo, nei psichologinio pateisinimo — net ir tuo atveju, jei jis eitų ir iš genijaus lūpų, nes genijaus sąmonė nėra pajėgi pralenkti žmogaus kaip kūrinio sąmonės. Genijaus kūriniai, jei naudosimės čia G. Marcelio daromu skirtumu, yra būdingi savo daiktiškumu, todėl yra *padarai;* gi Dievo kūriniai yra būdingi savo sąmoningumu bei laisvumu, todėl yra *asmenys*[31]. *Mąstyti tad save kaip padarą reikštų mąstyti save kaip daiktą. Mąstyti gi save kaip asmenį reiškia mąstyti save* kaip Aš, kuris buvoja kito Aš akivaizdoje, kad sueitų su šiuoju meilės santykin.

Malda kaip tik ir yra egzistencinė šio santykio išraiška. Kreipdamasis į savo Kūrėją, žmogus išpažįsta savo kūriniškumą ir tuo atliepia į Dievo meilę savu pasitikėjimu (pistis) bei sava meile. Melsdamasis žmogus tampa Dievo Tu ne tik todėl, kad pačiu savo buvimu jis yra įkūnyta Dievo meilė (objektyvinis atžvilgis), bet ir todėl, kad save kaip Dievo meilės regimybę jis nūn sąmoningai suvokia ir egzistenciškai išreiškia žodiniu savo širdies kreipiniu (subjektyvinis atžvilgis). Tai, kas slypi pačiose Aš-būtybės gelmėse, malda iškelia sąmonės švieson ir tam tikru pavidalu (garbinimas, prašymas, dėkojimas) apreiškia net pojūtiškai. Ontologinė asmens sąjunga su Dievu maldoje virsta antropologiniu apsisprendimu ir tuo pačiu vykdo antrąją religijos pusę būti žmogiškuoju atoveiksmiu į dieviškąjį kūrimo veiksmą. Tuo būdu malda savaime jungiasi į kūriniškąją žmogaus sąrangą ir gali būti svarstoma bei suprantama tik šios sąrangos šviesoje.

Moderniškai kalbant, *malda yra kūriniškosios būties egzistencialija.*

Būdama savo esme kreipinys, malda ne tik į asmenį kaip Tu linksta, bet ir iš asmens kaip Tu kyla. Melsdamasis žmogus stovi Dievo akivaizdoje kaip toksai, kuris drįsta ir pajėgia tarti Viešpaties vardą, ne jį piktnaudžiaudamas „be reikalo“, kaip tai nusako lietuviškasis antrojo Dievo įsakymo vertimas, bet juo reikšdamas savo atsivėrimą Kūrėjo linkui (ad Te). Tai žmogus drįsta bei pajėgia todėl, kad Dievo artumas žmogui padaro ir patį žmogų Dievui artimą ir jam brangų. Malda būtų išmonė ir net nesąmonė, jei žmogus jaustųsi esąs Dievui tolimas, Dievo niekinamas ir net nekenčiamas, kaip induizme, kur dievų statulos, kaip kartą minėta, atrodo esančios nužiestos iš gryno pykčio (plg. RF I, 163, 165), nes kol Dievas yra pergyvenamas kaip kitas Aš, žvelgiąs iš aukšto į žmogų objektą, tol malda neturi nei pagrindo, nei prasmės: tarnas nesimeldžia savam ponui. Malda įgyja prasmę bei vertę tik įsisąmoninus, kad Dievas ir žmogus yra susiję ne baime, o abipuse meile, vadinasi, abipusiu atsidavimu vienas kitam. Visais kitais atvejais žmogaus žodis Dievui yra maginis, stengiąsis dievybę įtaigauti, kad ši jo netriuškintų, jam nekeršytų, jo nebaustų ir t. t. Tai ne malda, o *kerėjimas;* tai religinė technika, kai vietoje įrankio yra vartojamas žodis, tariamai turįs tą pačią galią, kaip ir įrankis. Magija yra mokslo, pirmoje eilėje gamtos mokslo pirmykštis šaltinis, bet ji nėra nei religijos šaltinis, nei jos apraiška. Tik tada, kai žmogaus žodis ne keri ar buria, o *garbina, meldžia* bei *dėkoja,* kai žodis netenka „techninio“ pobūdžio, kai žmogus kreipiasi į Dievą kaip į savo draugą, kuriam jo bičiulio būklė yra tikras rūpestis, einąs net ligi savos gyvybės paaukojimo (plg. *Jn 15, 13*),— tik tada žodis virsta *malda.*

Štai kodėl kiekviena pažiūra į žmogų kaip į niekybę savaime yra maldos priešininkė ir tuo pačiu magijos skatintoja, nes magijos esama pakankamai ir krikščioniškojoje religijoje. Suvokdamas save kaip menkybę, žmogus pamiršta, kad jis yra Dievo kūrinys, tai reiškia: *įkūnyta Dievo meilė.* Perkėlus gi savą niekybę į ontologinę plotmę, peršasi savaiminga išvada, kad žmogus esąs kūrybinio dieviškojo veiksmo nesėkmė: esą Dievui nepasisekę sukurti žmogaus „pagal savo paveikslą bei panašumą“ *(Pr 1, 26),* todėl Dievas nekenčiąs šio nevykusio savo rankų padaro, o žmogus nevykėlis bėginėjąs paskui Dievą,

maldaudamas nesudaužyti jo, kaip skulptoriai kad sudaužo nepasisekusias savo statulas. Šitokia pažiūra į Dievo ir žmogaus santykį sravi, tarsi požeminis upelis, net ir Krikščionybėje; tai atlaikas graikų religijos, kurioje vyravęs įsitikinimas, kad „dievai nekenčia žmonių“ (Eschilas). Vėliau šis atlaikas buvo sustiprintas manicheizmo, pasak kurio, medžiaga esanti blogybė savyje, todėl Dievui šlykštynė, ypač kūnas su visais savo veikmenimis. Nėra abejonės, kad, šitokiai pažiūrai vyraujant ar bent stipriai įtaigaujant, malda kaip žmogaus atoliepis yra iš viso neįmanoma: menkybė negali mylėti didybės ir atvirkščiai. Menkybė gali tik drebėti didybės akivaizdoje. Tokiu atveju malda iš tikro virsta askezės dalimi bei jos priemone, kad silpnintų bei naikintų aną „šlykštynę“ ir tuo permaldautų keršto Dievą — „judex iustae ultionis“, kaip tai skaitome bažnytiniame „Dies irae“ himne, kuriame baimė ir maldavimas pasigailėti prasiveržia nuostabia poetine lytimi.

Šitokia betgi Dievo kaip keršytojo ir baudėjo samprata yra grynai psichologinė. Ontologinio pagrindo ji neturi, nes filosofinė ištara, kad žmogus buvoja kitame matmenyje negu Dievas ir kad jis į Dievo matmenį niekad pakilti negali, *anaiptol neveda į sampratą žmogaus kaip menkybės*: Dievo ir žmogaus buvimo plotmėms palyginti mes neturime jokio masto. Ontologiškai kalbant, Dievas buvoja anapus žmogaus. Bet šisai „anapus“ kaip tik ir neleidžia būti lyginamas su žmogiškuoju „šiapus“. Tai formalinė Dievo didybės ir žmogaus menkybės sąvokų pusė. Materialiai tačiau Dievas pačiu kūrimo veiksmu nusileidžia į žmogiškojo buvojimo matmenį (kenozė), prisiimdamas šio buvojimo būdą. Kurdamas žmogų laisvą — nelaisvo kūrinio atveju apie maldą negali būti nė kalbos,— pats Dievas aprėžia savo didybę arba absoliutinę galią ir tuo pačiu nurodo į jo suteiktą žmogui didybę: *Dievo kenozė yra žmogaus išaukštinimas.* Juk apsispręsti už ar prieš Dievą yra žmogaus galioje, o ši jo galia kyla ne *iš žmogaus menkybės, bet kaip tik iš jo didybės.* Net ir protestantų mąstytojai, kurie žmogaus sugedimą bei jo nuodėmingumą ypač pabrėžia, pripažįsta, jog „nuodėmė yra ne kas kita, kaip blogai suprasta Dievo duota laisvė, kuri yra liudytoja dieviškosios žmogaus kilmės... Nuodėminga sankaita, kai atvaizdas mėgina virsti pirmavaizdžiu, yra galima tik todėl, kadangi jis yra *atvaizdas*“ [32]. Būti gi Dievo atvaizdu arba, kaip Šventraštis sako, pa-

veikslu bei panašumu (plg. *Pr 1, 27*) yra pats aukščiausias didybės laipsnis, už kurio prasideda jau pats Originalas. *Žmogus kaip kūrinys yra vertas savo Kūrėjo* — štai maldos prasmingumo sąlyga, be kurios malda būtų tik bailus vergo linkčiojimas ar dirbtinis marionetės maivymasis.

Šią tad savos didybės bei vertybės sąmonę malda kildina ir palaiko. *Malda yra žmogiškosios didybės ne tik išraiška, bet ir jos gaivintoja.* Melsdamasis Dievui, žmogus apmeta bei apsprendžia savo paties pavidalą. *Jis atsako į kuriamąją Viešpaties meilę ir tuo būdu tampa savęs paties kūrėju*, kadangi šis atsakymas yra duodamas ne teoriškai, tarsi egzaminų metu, bet egzistenciškai, vadinasi, *visa žmogaus būtybe.* Viename iš savo laiškų šv. Augustinas yra gražiai pasakęs, kad žmogus meldžiasi ne tam, kad Dievą informuotų, o tam, kad pats save formuotų: ut ipse construatur, non ut Deus instruatur. Teikti sau pačiam būtinę lytį — štai giliausia maldos prasmė. Ši gi lytis esti kuriama tuo, kad žmogus tiek Dievą, tiek patį save pergyvena *kaip Tu:* šiuoju *Tu* žmogus Dievą maldoje ir vadina, ir Dievo Tu būna. *Melstis reiškia Dievo bičiuliu tapti ir juo būti.* Meldžiuosi todėl, kad buvoju kaip Viešpaties draugas: ne įsikalbu esąs jo draugas, ne kitas man įkalba, kad esu Dievo draugas, bet aš pats žinau, kad esu ir buvoju kaip Dievo draugas. Tai reiškia: savuoju Aš esu Dievui toks brangus, jog esu *jo* Tu, ir Dievas man yra toks brangus, jog jis yra *mano* Tu. Tai tiesioginis kūrinio susilietimas su Kūrėju, pradėtas kuriamuoju veiksmu ir tęsiamas maldos veiksmu. Tai kūrinio ir Kūrėjo atsivėrimas vienas kitam.

Malda šį susilietimą bei atsivėrimą vykdo ir tuo būdu tampa tikrąja Dievo ir žmogaus meilės statytoja bei ugdytoja, peržengdama dorinę ar psichologinę nuotaiką ir pereidama ontologinėn plotmėn. Tai, ką Dievas *žmogaus* atžvilgiu vykdo kūrimo metu, tai žmogus *Dievo* atžvilgiu vykdo maldos metu, būtent: atiduoti kitam patį save, atveriant save kaip meilę *Meilei.* Ne veltui tad krikščioniškoji religija teikia maldai keičiamąją galią: pakanka vieno vienintelio kreipinio „Viešpatie!“, kad pasikeistų net ir amžinasis žmogaus likimas, atverdamas žmogaus asmenį kaip Dievo gyvenvietę.

II. MALDOS FORMOS

Melstis Dievui galima įvairių įvairiausiais būdais, pradedant grynu atodūsiu ir baigiant iškilmingomis procesijomis. Vis dėlto šiame įvairume glūdi tam tikra sąranga, konkrečiai išeinanti aikštėn *garbinimu, prašymu* ir *dėkojimu*. Tai nėra meldimosi tarpsniai laiko atžvilgiu; tai sudedamieji pačios maldos pradai, galimi įžvelgti sklaidant maldą metafiziškai, tačiau neatskiriamai vienas su kitu susiję, vykdant maldą egzistenciškai. Kiekviena malda — net ir atodūsis Dievop — yra sykiu ir garbinimas, ir prašymas, ir dėkojimas. Antra vertus, kiekviena malda — net ir atodūsis — turi savą skirtingą pobūdį, kuriame persisveria arba garbinimas, arba prašymas, arba dėkojimas. Būdama religijos antropologinės pusės ryškiausia regimybė, malda savaime priklauso nuo mūsų *žmogiškosios* padėties tą ar kitą metą, ir ši padėtis kaip tik apsprendžia mūsų meldimąsi, taip kad malda vieną sykį yra daugiau garbinimas, kitą — daugiau prašymas, vėl kitą — daugiau dėkojimas. Mes kreipiamės kartais į Viešpatį kaip kūrėją, kartais į jį kaip gelbėtoją bei padėjėją „mūsų varguose" *(Ps 45, 1)*, kartais kaip geradarį, palietusį mūsų būvį savo dovanomis. Dėl to ir mūsų malda tampa įvairialytė savo išraiška, nors visados vieninga savo esme.

1. Garbinamoji malda

Apie garbinimą kaip religijos *tiesos mastą* esame platokai kalbėję kitoje vietoje (plg. RF I, 83—95). Ten sakėme, kad tik ta religija yra tikra, kurios Dievas yra *vertas* garbinti, o vertas garbinti yra tik tasai Dievas, kuris yra manęs kaip šios konkrečios Aš-būtybės kūrėjas, nes tik tokiu atveju Dievas yra Absoliutas, kad *galėtų* mane sukurti, ir Meilė, kad *norėtų* mane kurti. Kitaip tariant, *garbinimo objektas yra absoliutinė Meilė*. Todėl kur Dievo kaip absoliutinės Meilės nėra, ten nė religijos tiesos nėra, kadangi ten nėra *ko* garbinti; ten nėra objekto, *verto* būti garbinamo, nes bet kuris kitas objektas, kuris nėra absoliutinė Meilė, o vis dėlto yra garbinamas, pažemina žmogaus asmenį jo kilnybėje. Gi kad religija būtų tikra, reikia, jog žmogus turėtų *savęs* vertą Dievą, o Dievas turėtų *savęs* vertą žmogų. Tokia religija tegali būti Dievo Meilės religija, vadinasi, dieviškojo ir žmogiškojo Tu—Tu santykis. Garbinimas tokį santykį ryškiausiai atskleidžia

ir regimai skleidžia virsdamas mastu religijos tiesai pažinti bei pripažinti. Apie tai, kaip minėta, esame kalbėję ir to čia nebekartosime.

Tačiau garbinimas turi ir kitą atžvilgį, kuris išeina aikštėn jau grynai antropologiškai. Kasdienoje vykdoma religija reiškiasi *religingumu,* vadinasi, žmogaus sąmoningumu suvokiant, kad jis yra Dievo meilės kūrinys ir todėl savu atoveikiu teikia atsakymą į kuriamąjį Dievo veiksmą. Malda yra pagrindinė tokio atoveikio lytis. Garbinimas gi yra pagrindinė maldos lytis. J. Hessenas teisingai pabrėžia, jog „be garbinimo nėra jokios maldos. Garbinimas yra maldos siela. Tik ten, kur esti atliekamas garbinimo veiksmas, galima rasti tikrą meldimąsi, vis tiek ar tai būtų prašymas, ar dėkojimas“ [33]. Tą pačią pažiūrą randame ir M. Schelerio religijos filosofijoje. Galynėdamasis su nuomone, esą Dievo idėją kildina žmogaus būvio vargas ar baimė (timor fecit deos, Lukrecijus), Scheleris pastebi, kad „gryna bėda nekuria gerojo Dievo idėjos... Bėda gali mokyti prašyti, tačiau ji nemoko garbinti. Gi nėra tokios maldos, kuri nebūtų pagrįsta garbinimu“.[34]. Štai kodėl malda visados yra susijusi su vienokiais ar kitokiais garbinimo mostais: klauptis, stotis, lenktis, pulti ant veido, žegnotis, lenkti galvą ir t. t. Visi šie mostai yra garbinimo ženklai, ne kartą net įspūdingesni negu žodžiai [35]. Jie lydi kiekvieną maldą, keldami aikštėn garbinimą kaip esminį jos sandą.

Šie tad mostai bei ženklai ir kreipia mūsų dėmesį į antropologinę garbinimo pusę, būtent: *kuo* gi žmogus garbina Dievą? Dažnai girdimas atsakymas į šį klausimą, esą žmogus garbinąs Dievą visa savo gyvenimo pilnatve (mintimi, žodžiu, darbu), yra teisingas *subjektyviai,* tačiau jis dar nieko nesako apie garbinimą objektyviai. Nėra abejonės, kad žmogus pačia savo būvio sąranga linksta Dievop ir kad šią linkmę jis gali ir net privalo kelti savo sąmonės švieson: kiekvienas žmogaus žingsnis turi aną linkmę liudyti bei vykdyti. „Omnia ad majorem Dei gloriam“ nėra tik jėzuitų ordino šūkis; tai šūkis paties žmogiškojo būvio. Ir vis dėlto šioje žmogiškojoje visumoje esama skirtinų veiksmų, kuriuos vadiname *garbinimu.* Jie nėra Dievo garbei tik skiriami: jie Dievo garbė *yra.* Steigti banką pinigams skolinti, dirbti fabrike šeimai išmaitinti, dėstyti mokykloje naujosioms kartoms lavinti, nešioti restorane valgių svečiams sotinti,— visa tai galima ir reikia daryti Dievo garbei. Mūsų nusistatymas (intentio) per-

gyventi šiuos veiksmus ryšium su Dievu pašvenčia juos, įjungdamas juos į bendrą mūsų būvio linkmę Dievop. Vis dėlto *patys savimi* šie veiksmai krypsta ne tiesiog į Dievą, bet tiesiog į žmogų: jie nėra teologinio, o antropologinio pobūdžio. Todėl nors jie yra pašvęsti mūsų intencija subjektyviai, jie nėra Dievo garbinimo aktai objektyviai. Gi, sakysime, Dievo Kūno šventės procesija, išsitiesusi miesto gatvėmis, *pačia savimi,* vadinasi, objektyviai yra garbinamasis veiksmas, nors jos dalyviai subjektyviai gal norėtų tik pasižiūrėti ar save parodyti, taigi anaiptol ne Dievą garbinti. Tačiau kaip pinigų skolinimas iš banko *nepaverčia* skolinamojo veiksmo Dievo garbinimu, nors skolinčiausi pinigų ir bažnyčiai statyti, taip lygiai noras pasirodyti tautiniais drabužiais pasipuošus *nesunaikina* garbinamojo procesijos pobūdžio. Subjektyvi intencija ir objektyvus veiksmo pobūdis yra du esmiškai skirtingi dalykai. Šio tad skirtumo šviesoje ir klausiame: *kuo* gi žmogus iš tikro Dievą garbina? Kas yra ta „garbinančioji būtybė — ens adorans“, kaip žmogų dažnai vadina religijos filosofija?

Šis klausimas pasidarys mums aiškesnis, jei prisiminsime, kad kiekvienas garbinamasis veiksmas linksta reikštis tam tikromis viršinėmis formomis arba, filosofiškai kalbant, linksta *objektyvuotis.* Dievą garbinąs žmogus savaimingai klaupiasi ar stojasi, savaimingai tiesia rankas ar deda jas ant krūtinės, savaimingai lenkia galvą ar kelia ją dangopi, nes kūnas yra neatskiriamas nuo dvasios, todėl neišvengiamai dalyvauja ir jos veiksmuose: dvasia byloja kūno mostais. Taip yra visose žmogiškojo būvio srityse; taip yra ir garbinamojoje maldoje. Tačiau vienais tik kūno judesiais ar mostais garbinimas anaiptol neišsisemia. Jis reiškiasi ne tik kūnu; jis peržengia kūną ir objektyvuojasi tuo ar kitu jau šalia kūno esančiu dalyku, pvz., apdaru, garsu, padargu, patalpa ar kuria kita regimybe. Garbinimas visados esti apipavidalinamas, suteikiant jam tam tikrą objektyvią bei daugiau ar mažiau pastovią išraišką (Gestalt). Todėl toliau ir klausiame: *kas* gi yra ši išraiška? *Kuo* gi garbinimas esti apipavidalinamas? Į *ką* jis linksta objektyvuotis ir *kuo* jis iš tikro objektyvuojasi?

Atsakyti į šiuos klausimus nėra sunku. Pakanka tik žvilgtelėti į bet kurią religiją, kad galėtume teigti: *garbinimas objektyvuojasi meno pavidalais.* Žodis čia virsta poezija, mostas — apeiga, garsas — muzika, erdvė — šven-

tove. Garbinimas įgyja sutelktinį pavidalą, kuriame dalyvauja visos dailiojo meno sritys. Kaip pats garbinimas yra daugiau nei kasdieninės mūsų būties apraiška, taip ir jo *objektyvuoti pavidalai peržengia kasdienybę ir ieškosi* tokių lyčių, kuriomis anas peržengimas būtų pergyvenamas visa savo gelme. O tai ir yra *menas*.

Todėl R. Guardini'o pastaba, kad „liturgija yra gyvenimas, virtęs menu"[36], tinka ne tik viešajam, bet ir kiekvienam kitam garbinimo būdui: *garbinimas yra malda, virtusi menu*. Jokia kita maldos lytis — nei prašymas, nei dėkojimas — menu savaime nevirsta. Prašyme ir dėkojime meno yra tik tiek, kiek yra juose garbinimo. Pačiais savimi nei prašymas, nei dėkojimas nesiveržia objektyvuotis ir todėl įgyja meninę išraišką tik tiek, kiek ši išraiška yra susijusi su garbinamąja žmogaus nuotaika. Garbinimas gi žengia į meną pačia vidine savo linkme. Jis neišsitenka žmogaus sielos viduje. Tai nuostabu, tačiau tai istorinė tikrybė. Kiekvienos religijos garbinimas esti apipavidalinamas giesmėmis, apeigomis, procesijomis, puošniais drabužiais, statulomis, paveikslais, muzikiniais veikalais ir galop šventyklomis kaip tikrąja garbinimo erdve, kurioje susitinka visos meno šakos, sudarydamos vieningą pavidalą, būtent objektyvuotą garbinimo vienetą.

Lankydamasis Vokietijoje (1980 m. lapkr. 15—19 d.), pop. Jonas Paulius II kalbėjo Miunchene susirinkusiems menininkams: „Bažnyčia yra reikalinga meno. Ji jo reikalinga, kad vykdytų savą pasiuntinybę. Bažnyčia reikalinga *žodžio*, kuris liudija ir skelbia Dievo žodį, kartu betgi yra ir žmogaus žodis... Bažnyčia yra reikalinga *paveikslo*... Naujajame Testamente Kristus yra vadinamas neregimojo *Dievo paveikslu arba ikona. Bažnyčia nėra tik žodžio* Bažnyčia, bet ir sakramentų, šių šventų ženklų bei simbolių. Ilgą laiką šalia žodžio paveikslai vaizdavo išganymo Naujieną; tai jie daro ir šiandien. Tikėjimas krypsta ne tik į klausą, bet ir į regą, šiuos du pagrindinius žmogaus pojūčius. Tikėjimo tarnybon jungiasi ir *muzika*. Tikėjimas trokšta būti ne *tik* išpažįstamas bei tariamas, bet ir giedamas. Muzika kaip tik ir nurodo, kad tikėjimas yra džiaugsmo, meilės, pagarbos ir entuziazmo išraiška. Tą patį galima tarti ir apie Bažnyčios santykį su *architektūra* bei *vaizduojamuoju menu* (skulptūra.— *Mc.*). Bažnyčia galop yra reikalinga *erdvės* kaip vietos Viešpaties kultui ir Dievo tautos sueigai"[37]. Trumpai tariant, Baž-

nyčia reikalinga meno visumos, kad garbinimas kaip pats esminis jos veiksmas virstų istorine regimybe.

Šia prasme teisingai pastebi A. Halderis, jog „kulto veikalai yra galimi tik kaip meno veikalai“ [38]. Tai nereiškia, pasak to paties Halderio, kad žmogus visų pirma kuria meno veikalus, o tik paskiau įima jų dalį į garbinimą. Anaiptol! Pats garbinimas prasiveržia aikštėn meno veikalais (plg. p. 48). Kulto veikalai savo esme yra *religinės* objektyvacijos, tačiau garbinamąja savo forma jos savaime virsta menu, nors savo *tikslu* jos ir *siekia ne* estetinio pasigėrėjimo, o Dievo garbės. Vis dėlto *pati Dievo garbė ieškosi meninės išraiškos.* Tik žymiai vėliau, išblėsus ar net dingus religingumui, žmogus žvelgia į kulto veikalus jau grynai meno akimis ir jungia juos į meno istoriją. Tačiau net ir šis profaninis žvilgis, vadinasi, atsiradęs jau užu šventyklos durų, nepajėgia panaikinti meno veikalų garbinamojo pobūdžio — bent jų kilmės atveju.

Be abejo, kintant estetiniam tautų skoniui bei stiliui, kinta ir garbinimo objektyvacijų meninės lytys, tačiau paties garbinimo jos niekad nepalieka. Garbinimas niekad nesiobjektyvuoja nei mokslu, nei filosofija, nei dorove, nei socialiniais papročiais. Mokslo garbinimas yra reikalingas tik tiek, kiek jo reikalingas menas, pirmoje vietoje architektūra. Filosofija garbinimo vietos iš viso neturi. Jei filosofas kuria Dievui himną, pvz., Tomas Akvinietis, jis kuria jį nebe filosofiškai, o poetiškai, jei sugeba. Dorovė garbinime turi reikšmę tik ta prasme, kad garbinimą padaro nemeluotą. Tačiau ir nusidėjėlis — net ir viešasis — gali Dievą garbinti ir iš tikro jį garbina, kaip tai akivaizdžiai rodo gatvinių mergaičių organizuotas dalyvavimas bažnytinėse ispanų procesijose. Socialiniai papročiai garbinimą ne kartą tik gadina įvesdami fariziejinį „aš ne toks“ (plg. *Lk 18, 11*), kaip tai regime didikų išsiskyrime iš liaudies, įsirengiant atskirus suolus bažnyčiose feodalizmo tarpsnyje, arba Indijos krikščionyse, kurie, būdami aukštesniųjų kastų, neina komunijos prie altoriaus kartu su parijais, ta žemiausia socialine indų kasta [39].

Tad į ankstesnį klausimą, kas yra žmogus kaip garbinančioji būtybė, galima nūn atsakyti: *tai kūrybinis žmogus.* Žmogus garbina Dievą tuo, jog nešioja savyje aukščiausią galią, būtent *galią kurti.* Jau seniau esame pabrėžę, kad žmogus garbinime atsitiesia (plg. RF I, 92—95). Garbinimo dialektika yra ta, kad čia žmogus suvokia

Dievą kaip didybę (majestas), o save kaip ontologinę niekybę, iš nebūties kilusią ir nebūties ertmėje buvojančią. Garbinimo veiksmu Dievas yra pergyvenamas kaip *vertas* būti garbinamas todėl, kad jis savo meile pašaukė mane būti. *Garbinimas yra džiaugsmas, kad esu.* Tačiau kaip tik tuo, kad esu, vadinasi, savo buvimo sąmone žmogus suvokia save kaip nelygstamą vertybę, nes buvimas yra pati didžiausia vertybė ir *kiekvienos kitos vertybės* pagrindas. Būdamas gi pati didžiausia vertybė, žmogus yra *vertas,* kad Dievą garbintų. Žmogus garbina Dievą *ne ontologine savo niekybe kaip kūrinys, kilęs iš nebūties,* bet antropologine savo didybe kaip kūrinys, turįs *būtį.* Jis tarsi išskleidžia šią būtį prie Viešpaties kojų, tardamas „Šventas, Šventas, Šventas... *nes Tu visa sukūrei" (Apr 4, 8—11).* Prieš Dievo sostą padėtas žmogaus vainikas kaip simbolis antropologinės didybės yra meilės mostas Viešpačiui, kilęs iš džiaugsmo nešioti šį vainiką, vadinasi, *būti* kūriniu, kilusiu Dievo meilės žodžiu. Dievo meilė žmogui ir žmogaus meilė Dievui susitinka garbinime ir prasiveržia *menu,* nes „meilė pragysta — c'est l'amour qui chante" (J. de Maistre) [40], suprantant žodį „pragysta" plačiausia bei giliausia estetine jo prasme. Kiekvienas meno veikalas, reiškiąsis garbinimu, yra *giesmė,* o kurti meno veikalą yra pati didžiausia žmogaus pajėga. Niekur kitur žmogaus kūrybiškumas nėra toks akivaizdus ir toks įspūdingas, kaip meninėje veikloje.

Ši tad meninė žmogaus veikla ir virsta apipavidalinamąja garbinimo lytimi. Čia nesvarbu, kad ne kiekvienas žmogus yra menininkas, tai yra ne kiekvienas apipavidalina garbinimą *sava* menine pajėga. Čia svarbu tik tai, kad *kiekvienas garbina Dievą meno lytimis,* vadinasi, garbinamąją savo maldą apvelka estetiniais pavidalais, nors šie pavidalai ir būtų ne jo paties, o kitų sukurti. Tokiu atveju žmogus savą garbinimo proveržį į meną sutapatina su kitų jau objektyvuotais to paties proveržio kūriniais. Kito sukurta giesmė, mano giedama, virsta *mano* giesme; kito sukurtas paveikslas, prieš kurį meldžiuosi, virsta *mano* paveikslu; kito pastatyta bažnyčia, mano lankoma, virsta *mano* bažnyčia. Ne kiekvienas yra Bruckneris, bet kiekvienas, giedodamas ar net tik klausydamas jo „Te, Deum, laudamus", tampa „Ároknerių". Garbinimo metu visos tos meno lytys, kuriose dalyvauju savo malda ir kuriomis reiškiu savo džiugesį Viešpaties akivaizdoje, yra *mano* lytys. „Kur džiūgauja meilė, ten yra ir šventė —

ubi caritas gaudet, ibi est festivitas" (Jonas Chrizostomas), vadinasi, bendruomeninis garbinimas.

Šitoje vietoje užčiuopiame giliausią religijos sąlytį su kultūra. Jau daugiur esame kartote kartoję, kad religija skirtinų savo reiškimosi lyčių neturi: kiekviena religijos lytis yra žmogaus kūrinys, o tuo pačiu kultūrinė. Dievo kenozė gal niekur kitur nėra tokia akivaizdi, kaip religijos regimybėse, nes čia visur byloja Viešpats žmogiškojo būvio pavidalais: čia visur Dievas yra „kaip visi žmonės" *(Fil 2, 7)*. Užtat St. Šalkauskis ir vadino kultūrą medžiaginiu religijos pagrindu; medžiaginiu ne „materijos" prasme, bet prasme regimo pavidalo, kurį religija iš kultūros gauna, kuriuo ji apsivelka — ne kaip drabužiu, bet kaip „kūnu", be kurio ji negalėtų nei buvoti, nei tuo labiau egzistencialiai reikštis. *Religija įsikūnija kultūroje,* ir tik tada ji tampa istoriniu reiškiniu.

Ir štai garbinimas kaip tik kuo ryškiausiai ir atskleidžia šį religijos įsikūnijimą kultūros pavidaluose. Menas juk yra grynai kultūrinis dalykas. Nei savo esme, nei savo paskirtimi jis nėra religinis, vadinasi, Dievo ir žmogaus santykių padaras. Tačiau garbinimas, savaime verždamasis reikštis menu, teikia kuriamajai žmogaus galiai nepaprastų akstinų menui kildinti bei išvystyti. Gražiausi meno veikalai yra garbinamojo proveržio pasekmės. Pop. Jonas Paulius II minėtoje kalboje Vokietijos menininkams yra teisingai teigęs: „Atimkite iš Europos ar Vokietijos meno istorijos visa, kas siejasi su religija ar krikščioniškuoju įkvėpimu, ir pamatysite, kiek maža beliks"[41]. Tai tinka ne tik Europai. Tai tinka ir Azijos, ir Afrikos, ir Amerikos žemynams. Visuose juose garbinimas yra buvęs pats įtaigiausias ir vaisingiausias tenykščių meno šakų akstinas.

Antra vertus, meninė tos ar kitos kultūros bei tautos nuotaika įtaigauja ir patį garbinimą. Verždamasis reikštis menu, garbinimas tegali juo reikštis taip, kaip yra nusiteikęs to ar kito istorinio tarpsnio, tos ar kitos tautos žmogus. Religinio meno stiliai, ypač architektūros, skulptūros, tapybos, muzikos, esti apipavidalinami pagal dievybės pergyvenimą. Induistų, mahometonų ir krikščionių šventyklos visa savo sąranga yra meniškai skirtingos todėl, kad jose yra garbinamas *kitas* Dievas. Tačiau romaninė, gotinė, renesansinė, barokinė, modernioji krikščionių šventykla skiriasi viena nuo antros todėl, kad čia yra *kitaip* garbinamas tas pats Dievas. O kitaip čia jis

yra garbinamas todėl, kad yra pakitęs europinio žmogaus estetinis nusiteikimas. Kintant garbinimo objektui, kinta menas; kintant menui, kinta garbinimo būdas. Garbinimas ir menas sąlygoja vienas kitą, ir šis sąlygojimas kuria naujų lyčių tiek garbinimui, tiek menui.

Iš šitokio santykio tarp garbinimo ir meno plaukia *didžios svarbos išvada. Sūstant menui, sūsta ir garbinamasis* maldos sandas, nes meilė neranda tinkamos „melodijos" pragysti, todėl neprasiveržia džiūgavimu. Skurdaus meno metu malda darosi pilka, vis labiau virsdama prašymu, vadinasi, vis didesniu žmogaus vargų stūmimu priekin religijos plotmėje. Religija ar konfesija, kurioje meno yra mažuma, pabrėžia nuodėmingą, sunkią, prislėgtą *žmogiškojo būvio pusę, o aptemdo ir net pastūmi šalin* šventą, atsitiesusį, džiaugsmingą to paties būvio sandą, sulėkštindama tuo pačiu tiek patį žmogiškąjį būvį, tiek jo santykį su Dievu arba religija. Štai kodėl Tikėjimo kongregacijos prefektas kard. J. Ratzingeris ir pabrėžia, kad „teologas, kuris nemėgsta meno, poezijos, muzikos ir gamtos, gali tapti net pavojingas, nes jo aklumas bei kurtumas grožiui anaiptol nėra antraeilis dalykas; jis neišvengiamai atsispindi ir jo teologijoje", o tuo pačiu ir jo sielovadoje (p. 135). Tad savaime, anot Ratzingerio, kyla klausimas: „Jei Bažnyčia ir ateityje privalo keisti pasaulį, darydama jį vis žmoniškesnį, kaipgi ji galėtų savo liturgijoje atsisakyti grožio, kuris yra ankštai susijęs su Prisikėlimo meile ir spindesiu? Ne, krikščionys neprivalėtų taip lengvai nusileisti (čia kardinolas turi galvoje dabartinę liturgiją.— *Mc.*): jie turėtų savo bažnyčias paversti ***grožio buveinėmis,*** o tuo pačiu ir buveinėmis tiesos, be kurios pasaulis taptų pirmuoju (Dante's) pragaro ratu" [42].

Antra vertus, suskurdus garbinimui, skursta ir menas, nes netenka stipraus akstino būti skatinamas bei įkvepiamas. Skurdaus garbinimo metu malda darosi pilka, nes stoksta estetinio pavidalo: silpnas garbinimas nesiveržia aistringai į menines formas. Jis kasdienėja tiek žodžiu (liturginė kalba), tiek drabužiu (tikinčiųjų ir kunigų apranga bažnyčioje), tiek erdve (bažnyčių statyba ir jų apipavidalinimas iš vidaus). *Garbinimo nuosmukis susina meną, o meno nuosmukis susina garbinimą.* Polinkis daug prašyti, o maža garbinti šiandien maldoje yra gana aiškus. Kard. J. Ratzingeris net įspėja, jog „reikia daug ryžtingiau nei ligi šiol spirtis racionalistinėms lėkštybėms,

tuštiems šnekalams ir sielovadinėms vaikybėms, kurie liturgiją paverčia parapijos ratelių pasižmonėjimu" (op. cit., p. 125). Garbinamasis sandas čia beveik nebejaučiamas, o tuo pačiu nebejaučiamas ir maldos didingumas. „Polinkis banalizuoti,— pasak Ratzingerio,— tiesiog šalčiu nukrečia kiekvieną, kuris susiduria su bespalve, nuobodžia, be jokio meninio atspalvio povatikanine liturgija" (t. p.). Prašymas ar dėkojimas garbinimo atstoti negali, todėl šių maldos formų klestėjimas meno neskleisdina. Tai regėti tiek protestantizme, kuris, suskurdinęs garbinimą, nesukūrė jokio meno stiliaus ir net apnuogino savo šventoves, tiek dabarties mene, kuris, smukęs estetiškai, virsta tiesiog kliūtimi garbinimui, nebegalinčiam reikštis džiūgavimu: meilė neranda jame melodijos, kad galėtų pragysti.

2. *Prašomoji malda*

Prašymas, kreipiamas į Dievą, yra giliai dialektinis: jis yra suprantamybė, jei Dievas yra manasis Tu; bet jis atrodo esąs prieštara, jei žmogus yra laisvas. Būdamas mano Tu, Dievas buvoja čia pat ir dabar; jis yra ne tik mano kūrėjas, bet ir mano draugas. Todėl ištiktas bėdos ir kreipiuos į jį. Juk nėra nieko suprantamesnio, kaip prašyti draugą pagalbos. Antra vertus, aš esu taip pat ir Dievo Tu kaip atsakas į jo meilę. Tačiau toks atsakas galiu būti tik būdamas laisvas, vadinasi, tik būdamas tokia būtybė, kuri apsprendžia pačią save ir pati šį apsisprendimą vykdo, kuri keičia pasaulį savo pačios jėgomis, kuri galop buvoja drauge su kitomis, taip pat laisvomis būtybėmis, dalydamasi su jomis savo laisve. Kur tad čia galėtų likti vietos Dievo veiklai? Juk kiekvienas Dievo kišimasis į žmogiškojo būvio erdvę liestų arba mane patį, arba kitus kartu su manimi buvojančius asmenis, arba pasaulį gamtos prasme ir tuo sunaikintų ar bent sumenkintų arba mano paties laisvę, arba laisvę kitų mano bendrabūvių, arba gamtos dėsningumą. Ar tad prašomoji malda nėra lygi stebuklo troškuliui? Ar ne čia slypi priežastis, kodėl Dievas, mūsų prašomas, paprastai tyli leisdamas pasauliui eiti sava vaga? Ir ar ši Dievo tyla nepateisina J. P. Sartre'o ir D. Bonhoefferio teiginių, esą pasaulyje niekas nepasikeistų, jei Dievo ir nebūtų? Trumpai tariant, prašomoji malda, mąstoma filosofiškai, nėra nė kiek mažiau paini, kaip ir garbinamoji malda.

Prašomąja savo forma malda rymo ant tam tikros žmogiškojo būvio interpretacijos, be kurios prašymas būtų psichologiškai neįmanomas, o metafiziškai — beprasmis.

Pats pirmasis ir pagrindinis šios interpretacijos sandas yra mūsų būvio *atvirybė* arba, kaip kitur esame plačiau minėję[43], mūsų *laisvė*. Prašomoji malda yra prasminga tik tada, kai mūsų būvis nėra apspręstas ir tuo pačiu *užsklęstas — ne mūsų pačių, o kokių nors svetimų jėgų*, buvojančių arba šalia mūsų (pvz., gamtos jėgos), arba viršum mūsų (pvz., dievybė), arba mūsų būvio sąrangoje (pvz., likimas). Kitaip tariant, prašomoji malda yra prasminga tik tuo atveju, jei mūsų būvis nėra apspręstas *būtinybės* — vis tiek koks būtų šiosios šaltinis. Prašomoji malda yra egzistencinė mūsų atvirybės išraiška. Kur nėra atvirybės, ten ir prašymas yra beprasmis. Būtų juk išmonė prašyti Dievą pagalbos, jei mūsų gyvenimas — nuo lopšio ligi karsto — būtų valdomas, kaip graikai tikėjo, likimo, lemiančio net ir dievų būtį. Prašomoji malda yra įmanoma tik tuo atveju, kai likimas virsta dieviškąja apvaizda: Dievas *apveizdi* visa, tačiau jis nieko iš anksto *neapsprendžia* ir todėl mūsų būvio atvirybės neužsklendžia. Todėl mes ir galime jį prašyti, kad jis mums padėtų šią atvirybę užsisklęsti patiems, paverčiant ją mūsų pačių apmatu. Vaizdingai kalbant, Dievą prašyti galima tik tada, kai jis „klumpantį prilaiko", bet pats jo neklupdo, kai „parpuolusiam padeda atsistoti" *(Ps 144, 14)*, bet pats jo nepakelia. Dievas yra visų mūsų veiksmų bei įvykių padėjėjas bei globėjas (plg. *Ps 45*), bet ne *autorius*. Jų autorius esame mes patys. Todėl visi šie veiksmai bei įvykiai yra mūsų veiksmai bei įvykiai, mūsų pačių vykdomi laisvai, todėl atsakingai.

Štai kodėl religinėje sąmonėje ir glūdi įsitikinimas, *kad prašyti Dievą būti kurio nors mano veiksmo autoriumi* reiškia jį *gundyti*, vadinasi, elgtis nereligiškai ir net nuodėmingai, nes tai reiškia neigti savo paties laisvę bei atsakingumą. Prašomoji malda yra priešinga deizmui, kuris suvokia Dievą tik kaip žmogaus kūrėją, bet ne kaip veikėją jo būvyje. Tačiau prašomoji malda yra priešinga ir kvietizmui, kuriam visa daro Dievas, o žmogus tesąs tik įrankis jo rankose. G. Marcelis yra gražiai pasakęs: „Kodėl negalėčiau mėginti visiškai ir paprastai atsiduoti Dievo valiai? Gi todėl, kad jaučiu, jog visiškai atsiduodamas Dievui kaip tik neatsiduodu jo valiai"[44], — ta prasme, kad Dievas nori mūsų laisvės, vadinasi, nori, kad

veiktume patys kaip laisvos bei atsakingos būtybės. Prašomoji malda pačia savo esme, vadinasi, tuo, kad yra *prašymas,* reikalauja Dievo artumo ir kartu žmogaus atvirumo laisvės pavidalu, nes neprašo nei žmogus pamestinis, kuriuo niekas nesirūpina (deizmas), nei žmogus marionetė, kurį kitas neregimai šokdina (kvietizmas).

Antrasis prašomosios maldos kaip mūsų būvio interpretacijos sandas yra *laisvės nesėkmė.* Mes esame, tiesa, laisvi ir atviri, tačiau vykdydami savo laisvę atsidaužiame į kito laisvę, kadangi buvojame drauge su kitais asmenimis, kurie irgi yra laisvi kaip ir mes patys. Užtat visi esame verste verčiami aprėžti savą laisvę, kad ir kiti galėtų vykdyti savąją ir kad nekiltų kovos visų prieš visus, kurioje nė vienas nelaimėtų. Kaip tik todėl nė negalime savos laisvės vykdyti visu plotu ir ligi galo: dvi visiškai įvykdytos laisvės neišsitenka toje pačioje ertmėje, nes kiekviena laisvė stengiasi aprėpti visą mūsojo būvio plotą, nepalikdama vietos kito laisvei. Laisvės nesėkmė ryšium su kito asmens laisve yra pats giliausias ir pats skausmingiausias pergyvenimas. Kitas Aš, plėsdamas savą laisvę be atodairos į mūsąją, virsta mūsų būvio grobiku bei kankintoju pagal teisingus J. P. Sartre'o žodžius: „Pragaras — tai kiti".

Maždaug tas pat vyksta ir ryšium su pasauliu *gamtos* prasme. Norėdami apvaldyti gamtą, turime paklusti jos dėsningumui; kitaip jos dėsniai sutraiškytų mus be atodairos. Be abejo, gamtos apvaldymas nuolatos žengia priekin, kadangi priekin žengia ir jos dėsnių pažinimas, o tuo pačiu ir žmogaus gebėjimas šiuos dėsnius taip suorganizuoti, kad jie veiktų pagal mūsų pačių norus bei poreikius, vadinasi, kad jie vykdytų mūsų laisvę. Vis dėlto atskiras asmuo dalyvauja šioje pažangoje tik labai aprėžtu būdu ir tik labai aprėžtą laiką. Pasiektoji pažanga nebepaliečia visų tų, kurie jau mirę; mes patys, gyvieji, irgi nebedalyvausime toje pažangoje, kuri bus pasiekta, sakysime, po šimto metų. Čia tad ir glūdi pažangos dužlumas: pažanga gamtos apvaldymo prasme yra iš esmės nukreipta į ateitį, todėl bereikšmė praeičiai ir mažareikšmė dabarčiai.

Taigi tiek visuomenės, tiek gamtos atžvilgiu mūsų laisvės ryžtas *nepasiseka.* Mes niekad nebuvojame taip, kaip norėtume pagal savus nuosprendžius. Mūsų būvis yra ir lieka pilnas vargo, grėsmės ir pavojų. Galop jis sudūžta mirtimi kaip galutinės nesėkmės regimybė.

Tai egzistencinės filosofijos interpretacija, kuri šią filosofiją priartina prie religijos, kadangi „ašarų klonis" čia yra suvokiamas ne kaip dorinė kategorija, o kaip „egzistencialija", vadinasi, kaip priklausanti pačiam mūsų būviui ir tuo pačiu esanti jo sąrangoje. Skirtumas tik tas, kad egzistencinė filosofija (M. Heideggeris, J. P. Sartre'as) palieka žmogų nesėkmėje vienišą, versdama prisiimti šią nesėkmę ir ją išdidžiai nešti, regint šiame išdidume savotišką pergalę ir net laimę: šitaip A. Camus interpretuoja Sizifo mitą. Religija gi kreipia žmogų į KITĄ, kuris yra mūsosios nesėkmės dalininkas—„gyveno tarp mūsų" (*Jn 1, 14*),—sykiu betgi ir jos pergalėtojas: šitaip Krikščionybė interpretuoja Kristaus mirtį bei prisikėlimą.

Religinis kreipinys į KITĄ ir vadinasi *prašomoji malda*. Jos pagrinduose slypi samprata mūsų būvio kaip pasidalinto su anuoju KITU, aukštesniu už šį būvį ir sykiu buvojančiu šiame būvyje. Savais prašymais bei maldavimais religija nurodo, kad žmogus buvoja nevienišas ir kad todėl jo nesėkmė nėra nei neišvengiama, nei neatšaukiama, nes žmogus turi KITĄ kaip savąjį Tu, kuris dalijasi savo meile ir tuo būdu neleidžia žlugti viskam ir visiškai, kadangi meilė pačia savo esme yra apspręsta amžinybei: mylėti „iki laiko" reiškia iš viso nemylėti. Būdamas pats amžinas, Dievas kaip manasis Tu įamžina manyje ir savo meilę. Santykyje su Dievu ne meilė yra „iki laiko", o nesėkmė. ***Prašomoji malda kaip tik ir yra nesėkmės laikinumo išraiška.*** Religija nesėkmės neneigia ir jos menkniekiu nelaiko. Ji tik padaro ją „iki laiko" ir tuo būdu sureliatyvina jos galią.

Trečiasis prašomosios maldos sandas, slypįs žmogiškojo būvio interpretacijoje, yra *viltis*. Kaip garbinimas yra iš esmės susijęs su meile, taip prašymas su viltimi. Jau šv. Tomas Akvinietis yra teisingai nusakęs prašymo santykį su viltimi: „Prašymas yra vilties skelbėjas — petitio est interpretativa spei" (STh II, 2ae, q. 17), nes jei nesiviliame, tai nė neprašome. Prašyti be vilties būtų priešinga žmogaus prigimčiai. Tačiau viltis savyje yra daugiau nei tik psichologinis prašymo įgalinimas. Viltis yra įausta į mūsų būvį kaip sudedamasis jo sąrangos pradas.

Viltis yra susieta su žmogiškosios būtybės buvojimu laike. Pergyvendamas laiką, *o tuo pačiu ir savo buvimą* kaip einantį iš ateities į praeitį, žmogus visados *laukia*. Vis dėlto šį laukimą reikia suprasti ne kaip paprastą

laiko slinktį mūsop, kurios turiniui esame abejingi, bet kaip tokią laiko slinktį, kurios turinys mums yra itin svarbus ir vertingas. Paprasta laiko slinktis neturi ryšio su viltimi: mes nesiviliame, kad rytoj saulė užtekėtų. Be abejo, saulei leidžiantis, reikia jos užtekėjimo *laukti*, kadangi tai ateities dalykas, nors ši ateitis būtų tik kelių ar keliolikos valandų tarpsnis. Tačiau viltis čia jokio vaidmens nevaidina, nes saulėtekis žmogiškoje būklėje nėra nei vertingas, nei nevertingas. Šia prasme ateities slinkimas mūsop yra abejingas laukimas. Tik tada, kai ateities artėjimas liečia mus pačius ir kai šio artėjimo laukiame kaip vertybės, tik tada jo laukiame su viltimi, kad ateis ne tik pats laikas, bet kad jis ateis nešinas ta vertybe, kuri mums rūpi. Viltis yra ne tik laiko, bet ir vertės kategorija. *Viltis yra vertinio laukimo sąmonė.*

Antra vertus, viltis yra galima tik tada, kai ateities turinys nėra apspręstas iš anksto. Viltis yra susieta ne tik su vertybe, bet ir su *netikrybe*. Kitaip tariant, viltis išskiria būtinybę. Kas ateina būtinai, to tikėtis nėra jokios prasmės. Viltis yra galima tik *laisvai* ateinančios ateities akivaizdoje. Galiu tikėtis tik to, kas yra ne tik teoriškai nežinoma, bet ir egzistenciškai *atvira*. Bet kaip tik dėl šios atvirybės ir negaliu būti tikras, ar mano lūkestis pasiteisins virsdamas tikrove. Netikrybė ir viltis yra susijusios pačia savo esme. G. Marcelis pastebi, kad viltis yra priešingybė tiek teisei, tiek prievartai: ko nors vildamiesi, nereiškiame teisės, tarsi jos turėtume į trokštamąjį dalyką, sykiu betgi ir nesispyriojame, tarsi laukiamas dalykas galėtų būti verčiamas įvykti. Viltis, pasak Marcelio, yra „iš esmės tyli ir kukli; ji visados esti lydima tam tikros nedrąsos"; tai „tam tikra nekaltybė (virginité)", besislepianti nuo kiekvieno geidaus žvilgio ar troškimo [45]. Viltis niekad neklausia, ar prašymas išklausytas, nes, anot Marcelio, „klausdamas, ar mano malda iš tikro išklausyta, paverčiu ją demaršu" [46], vadinasi, nebe maldavimu, o reikalavimu. Nuosekliai tad prašomoji malda niekad nėra tokia, kad būtų galima paskiau į ją atsigręžti ir klausti jos sėkmingumo. Šia prasme „pragmatizmas,—sako Marcelis,— yra pačios religijos neigimas" (t. p.); neigimas savo santykio su Dievu kaip manuoju Tu, kadangi naudos ieškojimas paverčia draugą nebe draugu, o kokio nors man naudingo sandėrio bendrininku, sunaikindamas draugystės esmę: „meilė neieško savo naudos" *(1 Kor 13, 5)*. Štai kodėl optimizmas ir viltis išskiria vienas kitą, nes

optimizmas kyla iš įsitikinimo, kad mano prašymas tikrai įvyks, gi viltis kyla iš pasitikėjimo, kad mano prašymas *gali* įvykti. Teisingai tad J. Daniélou vadina optimizmą „*blogiausiu vilties priešu*“ [47], *kadangi jis neįžvelgia žmogiškojo asmens tragikos* — buvoti tarp Dievo laisvės ir pasaulio blogio. Laikydamas blogį paprasta netvarka, galima pašalinti paties žmogaus pastangomis, optimizmas kuria išmoningų teorijų, neva pajėgiančių paversti ateitį visuotine santaika, ir tuo pačiu naikina viltį kaip nedrąsų žmogaus lūkestį Dievo laisvės akivaizdoje.

Vilties santykis su prašymu nušviečia mums ir tikrąjį prašomosios maldos *objektą*. Ko gi mes melsdamiesi iš tikro prašome? Iš sykio atrodo, kad tai tuščias klausimas. Mes juk prašome Dievą visko: sveikatos sau ir kitiems. apsaugos nuo nelaimių, sėkmės savo darbams, paspirties savo pastangoms, taikos visuomenėje, sugyvenimo tarp savęs ir t. t. ir t. t. Nėra nė vienos mūsų būvio srities, kurią prašomoji malda aplenktų. Net ir kasdieninės smulkmenos, net menkniekiai, net medžiaginiai poreikiai įsijungia į prašymą, kreipiamą Dievo linkui. Gal niekur kitur žmogus *neatsiskleidžia* esąs toks elgeta, *kaip prašomojoje* maldoje.

Tačiau ką tai visa reiškia? Ar šiuo savo visuotinumu prašomoji malda neįgyja egoistinio pobūdžio ir nesunaikina savęs pačios? Ar mūsasis Aš nestoja jos vidurkin, padarydamas Dievą savo reikalų reikalėlių sargu bei tenkintoju? Jeigu taip, tai kodėl prašomojoje maldoje neprivalu, kaip sakėme, dairytis atgal ir klausti, ar mūsų prašymas esąs įvykdytas bei patenkintas? Juk prašydami ko nors sau ar kitiems turėtume kaip nors ir patirti, ar mūsų prašymas yra virtęs tikrenybe. Ar tad nėra prieštaravimo tarp viltingo lūkesčio Dievo laisvės akivaizdoje ir visiškai konkretaus mūsų prašymo nesiteiraujant, ar jis išklausytas? Atsakymą į tai kaip tik ir teikia *prašomosios* maldos objekto sklaida.

Kalbėdamas apie viltį, J. Daniélou teigia, kad „*tikrasis vilties objektas yra visuotinis pasaulio ir žmonijos likimas*“ [48]. *Viltis*, pasak *Daniélou*, visad krypsta visatos linkui. Mes viliamės prasmingai tik todėl, kad tikime, jog visas pasaulis galų gale bus pervestas „iš gedimo vergijos į Dievo vaikų garbės laisvę“ *(Rom 8, 21)*. Kitaip tariant, ***konkretaus mūsų prašymo viltis yra įausta į visuotinį lūkestį ir į visuotinę viltį,*** nes įvairių įvairiausios mūsų nesėkmės, kurios sudaro prašomosios maldos turinį, nėra

nei atsitiktinės, nei tik asmeninės. Jos kyla iš anos aukščiau minėtos bendrosios nesėkmės, kuriai būdingas yra visas žmogiškasis būvis, o kartu su juo ir visas pasaulio gyvenimas. Mūsų pačių nesėkmės tik sukonkretina aną bendrąją nesėkmę ir ją apreiškia mūsų asmeniniame ar visuomeniniame gyvenime. Mums nesiseka todėl, kad visas pasaulis yra blogio karalystė: „pasaulis buvoja piktenybėje" *(1 Jn 5, 19)*. Štai kodėl, laukdami Dievo pagalbos *sau*, mes iš tikro laukiame jo viešpatavimo *visuose*. Be šio visuotinio maldavimo bei lūkesčio asmeniniai mūsų prašymai būtų tik išimčių prašymai, vadinasi, prašymai, kad Viešpats skirtinai kištųsi į mūsų padėtį ir ją keistų. Viltis, sutelkta tik apie mus vienus, reikštų ne tik egoizmą, bet kartu ir prašymą stebuklo arba Dievo gundymą. Viltis yra religinė kategorija tik tada, kai išplinta į visumą ir laukia šios visumos perkeitimo Viešpaties galybe.

Būdama visuotinė, viltis ir prašomąją maldą padaro visuotinę. Nors paviršium dažnai ir atrodo, jog mes ko nors prašome tik sau, vis dėlto mūsų prašymo gelmėse slypi prašymas *visko* ir *visiems*. Kiekviena prašomoji malda yra vieno vienintelio prašymo išskleidimas: „Teateinie Tavo karalystė". Prašomojoje maldoje pasaulis atsiveria kaip Dievo karalystės ertmė, kuri betgi yra sykiu ir blogio ertmė. Mūsų pačių reikalai yra įsipainioję į šią blogio ertmę, todėl mes ir prašome, kad ateitų Dievo karalystė kaip blogio pergalė ir kad kaip tik dėl šios pergalės įvyktų ir mūsų prašymai. Nuosekliai tad *prašomoji malda visados yra eschatologinio pobūdžio,* kadangi Dievo karalystės atėjimas yra kartu ir istorijos užbaiga. Krikščionybė suima prašomosios maldos esmę į vieną vienintelį maldavimą, kuriuo baigiasi ir pats Naujasis Testamentas ne tik knygos, bet ir Naujosios Sandoros prasme: „Ateik, Viešpatie Jėzau!" *(Apr 22, 20)*. Šv. Augustinas yra prašomosios maldos esmę nusakęs šiais žodžiais: „Neprašykite Dievą nieko kito, kaip paties Dievo — nolite aliquid a Deo quaerere nisi Deum" (Serm. 331, 5), nes tik Dievo atėjimu bus pergalėta mūsų laisvės nesėkmė, o tuo pačiu įvyks ir tai, ko maldaujame. Eschatologinis pobūdis išgelbsti prašomąją maldą iš egoizmo ir paverčia ją tikra malda. Kitaip ji būtų tik asmeninis ar visuomeninis rūpestis ir tuo pačiu ne-malda.

Filosofiškai svarstoma, dėkojamoji malda pasirodo esanti nemažiau paini, kaip ir prašomoji. Dar daugiau: dėkojamosios maldos dialektika yra net painesnė negu prašomosios maldos, nes ji veda mus į patį giliausią mūsų būvio matmenį, būtent į žmogaus sukūrimą, ir todėl atsiskleidžia kaip metafizinė pačia savo esme. Be kūrimo matmens dėkojimas būtų toks pat lėkštas, kaip prašymas be eschatologinio matmens. Antra vertus, egzistenciniu savo pavidalu dėkojimas visados yra grėsmingas, kadangi jis žadina „atlygio" sąmonę ir tuo būdu menkina meilės santykį su Dievu kaip mūsuoju Tu, kuriam „atsilyginti" reiškia išniekinti jo meilę.

Prašomoji malda, kaip sakyta, yra lydima vilties; viltis betgi neleidžia žmogui patikrinti, ar jo prašymas išklausytas. Tad čia ir kyla klausimas: *už ką* gi tuomet galiu ar privalau dėkoti? Dėkoti galima juk tik už tai, ką esu gavęs. Fr. Heileris teisingai pastebi, jog savaimingo dėkojimo esama labai maža. „Paprastai dėkojimą pranoksta prašymas: dėkojamoji nuotaika remiasi išprašyta pagalba varguose ar išprašytu kokio nors mūsų noro įvykdymu" [49]. Tačiau viltis kaip tik mums ir nelaiduoja, kad tai, ko prašome, įvyko ar įvyks. Prašomoji malda, būdama įsiliejusi į bendrinį prašymą „teateinie Tavo karalystė!", netenka kasdienos pobūdžio, vadinasi, pobūdžio visų tų reikalų, kuriuos Dievui dėstome savo lūpomis bei širdimi. Iš prašomosios maldos nekyla nieko konkretaus, už ką privalėtume Viešpačiui dėkoti kaip už *tikrai* iš jo gautą dovaną. Prašymo netikrybės akivaizdoje dėkojimas, atrodo, netenkąs prasmės. Jei nežinau, ar esu ką nors gavęs, savaime nežinau nė už ką dėkoti. O jei vis dėlto dėkoju, tai, atrodo, ir turiu žinoti, už ką dėkoju.

Ir štai šis neva „žinojimas" kaip tik ir lėkština dėkojamąją maldą. Būdamas įsitikinęs, kad tą ar kitką žmogus yra iš Dievo gavęs, jis sukasdienina savo dėkojimą taip lygiai, kaip *sukasdienina ir* savo prašymą. Jis prašo Dievą sveikatos ir pagijęs kala lentelę (votum) šalia „stebuklingojo" paveikslo, eina Kryžiaus kelius, klauso šv. Mišių ar net keliauja į Šventąją Žemę — pagal tai, *kuo* padėkoti jis buvo žadėjęs prašymo metu. Tačiau šios rūšies dėkojimas niekad neperžengia morališkai psichologinės plotmės ir tuo būdu niekad nepasiekia tos dieviškosios dovanos, už kurią mes *tikrai* turime dėkoti, nes

kaip prašydamas žmogus niekad negali būti tikras, jog jo prašymas bus įvykdytas, taip ir prašymui įvykus jis niekad negali būti tikras, kad tai įvyko *Dievo* galia. O tikras negali būti todėl, kad niekas negali atsekti *priežastingo* ryšio tarp savo prašymo ir jo pasekmės. Šio gi ryšio neatsekus, įsitikinimas Dievo pagalba lieka grynai psichologinis, kuris objektyviai svarstomas, tikrovės gali ir neatitikti. Tokiu atveju ir dėkojimas už šią subjektyviai tikimą pagalbą lieka tik psichologinis. Betgi jei dėkojamoji malda išsisemia tikinčiojo psichologija, tai ji lieka religijos apraiškų paviršiuje ir ne kartą tampa net apgaulinga, kaip tai esti dažnu, sakysime, ligos atveju. Sukonkretinus Dievo galią, mūsų dėkojimas ne sykį reiškia regėjimą *priežasties ten, kur jos nėra ar kur ši priežastis* yra visai kita.

Dėkojimo sukonkretinimas išeina aikštėn ypač *aukoje*. Auka yra nepakeičiamas kiekvienos religijos sandas: kaip nėra tautų be religijos, taip nėra religijų be aukos. Auka yra susijusi ir su garbinimu, ir su prašymu, ir su dėkojimu. Garbinime ji turi giliausią prasmę, nes čia ji tampa žmogaus kūriniškumo reikšmeniu. Skirdamas tą ar kitką Kūrėjui, žmogus išpažįsta, kad jis *visas* yra Dievo ir kad tarpininkaujant daiktui jis atiduoda Viešpačiui patį save. Todėl garbinamoji auka yra randama ir Krikščionybėje kaip Kristaus auka savam Tėvui: „Aš pagarbinau Tave žemėje, atlikdamas tai, ką buvai man pavedęs" *(Jn 17, 4)*. Daiktinių garbinamųjų aukų Krikščionybė neturi. Aukos religija ji yra tuo, kad nuolatos sudabartina vieną vienintelę Kristaus kryžiaus auką liturginių veiksmų metu. Tačiau Krikščionybė pažįsta „dvasines aukas" *(1 Pt 2, 5)*, kurios esti jungiamos su Kristaus asmenybės auka ant kryžiaus į vieną vienintelį Tėvo garbinimo vyksmą, trunkantį amžiais. Nuosekliai tad garbinamoji auka Krikščionybėje *nesusikonkretina daikto pavidalu ir nepereina* kasdienybėn, iškreipiančion šios aukos prasmę, ką taip ryškiai regime stabmeldiškosiose religijose ar net ir Izraelyje, kurio deginamąsias aukas yra peikę pranašai Viešpaties vardu: „Įgriso man avinų aukos ir įkyrėjo veršiukų taukai. Aš nemėgstu jaučiukų kraujo, nei ėriukų, nei ožiukų *(Iz 1, 11)*... Meilė yra man malonesnė už auką" *(Joz 6, 5)*.

Žymiai ryškiau auka kasdienėja prašomojoje ir dėkojamojoje maldoje. Pergyvenant Dievą kaip kitą Aš, kuris santykiauja su žmogumi objekto prasme (plg. RF II,

158—162), savaime siūlosi pastanga palenkti sau Viešpatį kokia nors jam „patinkančia“ auka, kaip kad dovanomis dažnai esti palenkiami mums reikalingi žmonės: viršininkai ir valdovai. „*Tikėki manimi,— rašė jau Ovidijus,— dovanos vilioja tiek žmones, tiek dievus* — crede mihi, munera capiunt hominesque deosque“ (Ars amandi I, b3). Todėl žmogus, ko nors Dievą prašydamas, ne sykį mėgina „gundyti“ jį konkrečiu pažadu, kurį įvykdysiąs, jei jo prašymas būsiąs išklausytas. Tokių *pažado aukų* esama ne tik stabmeldybėje, bet ir Krikščionybėje. Nemaža bažnyčių, vienuolynų, liturginių reikmenų ar drabužių, statulų, paveikslų ir įvairių įvairiausių kitų daiktų yra atsiradę kaip pažado aukos už tikrai ar tariamai įvykusį prašymą. Dievui skiriamas objektas šiuo atveju neturi garbinamojo pobūdžio; jis yra tik duoto pažado tesėjimas.

Nėra abejonės, kad sąlyginis prašymas, kreipiamas į Dievą —„*jei išklausysi manęs, Viešpatie, įrengsiu Tau altorių*“,— yra ne meilės kreipinys, o savotiškos „derybos“, net išniekinančios meilės santykį: *pirkliška juk yra derėtis su savuoju Tu.* Sąlyginiame prašyme nyksta eschatologinis prašomosios maldos pobūdis, ir tokiu atveju ši malda telkiasi aplinkui gryną *mano* paties reikalą, kuriam patenkinti Dievas yra „viliojamas“ tam tikru pažadu, tarsi jis žadamo jam dalyko iš tikro būtų reikalingas. Tai pragmatizmas, o tuo pačiu, kaip sakyta, ir religijos neigimas, nes mylėti negalima sąlygiškai.

Tačiau net ir tuo atveju, kai daiktas yra aukojamas nesiejant jo su pažadu, o laikant jį tik padėka, jis neišreiškia dėkojimo esmės. Fr. Heileris kreipia mūsų dėmesį į tai, *kad dėkojimas, kaip ir garbinimas, savaime linksta objektyvuotis*, vadinasi, reikštis kokia nors konkrečia regimybe: „Dėkojamoji malda... iš pat pradžios yra buvusi susieta su auka“ [50]. Tai vadinamoji *pirmienų* auka (primitiae), išplitusi beveik visose pasaulio religijose ir, pasak daugelio — nuo Aristotelio ligi W. Schmidto,— sudaranti pačią pradinę aukos lytį [51]. Ji yra ne pažado, o grynos padėkos auka. Bet ir ji suveda dėkojimą į vienkartinį daiktą, kuriuo žmogus „atsilygina“ Dievui už gautąsias dovanas: derlių, medžioklę, žvejybą, vaisingą moterystę, todėl jaučiasi nesąs reikalingas dėkoti *nuolatos*. Čia slypi priežastis to istoriškai patiriamo nuostabaus reiškinio, kad juo aukos gausėja, juo dėkojimas mažėja: „Didžiosiose senovės religijose,— sako Heileris,— kurios yra buvusios būdingos kaip tik aukomis, randame dėkoja-

mosios maldos žymiai mažiau negu primityviųjų tautų religijose“ [52]. Mat *auka atstojanti žmogų*. Paaukojęs daiktą, žmogus jaučiąsis „atsipirkęs“, „atsilyginęs“, „nebeskolingas“ (plg. *Iš 13; Lk 2*). Visa tai kaip tik ir padaro dėkojimą sandėrio su Dievu pasekme. Štai kodėl kaip anksčiau klausėme, ko gi iš tikro mes Dievą prašome, taip dabar, dėkojamosios maldos atveju, klausiame, *už ką* gi iš tikro mes Dievui dėkojame.

Jau minėjome, kad tikrai dėkoti galima tik tada, kai žinome, ką *tikrai* **iš** Dievo esame gavę, nes padėkos tikrumas visados yra sąlygojamas dovanos tikrumo. Kas yra ką nors gavęs tik tariamai, tas ir dėkoja tik tariamai, nors pats ir būtų įsitikinęs tiek dovanos tikrumu, tiek padėkos nuoširdumu. Vis dėlto tai būtų tik psichologinis tikrumas: prieš Koperniką žmonės buvo tik psichologiškai tikri, esą saulė sukasi aplinkui žemę: pati gi šių dangaus kūnų *santykio tikrovė buvo visiškai kitokia. Užtat čia ir* kyla klausimas: ką gi mes *tikrai* pažįstame, jog neabejodami galėtume tarti, kad tai esame gavę iš paties Dievo tiesioginiu jo paties veikimu? Juk kiekvienas kasdieninis prašymas *gali* įvykti įvairių įvairiausių — net ne visados žinomų — priežasčių įtaigaujamas. Sveikata, kūdikio gimimas, šeimos santaika, pašaukimo sąmonė, sėkmė darbe ir daugelis kitų kitokiausių reikalų savo esme yra tokie, jog jie nebūtinai reikalauja tiesioginės Dievo pagalbos, kad įvyktų. Todėl ir įvykę jie nebūtinai rodo į Dievą kaip į „mūsų prieglaudą bei stiprybę“ *(Ps 45, 1)*, o tuo pačiu nė negali būti pats *tikrasis* dėkojamosios maldos objektas. Kasdienos reikalai yra tiek ankštai susiję su prašančiojo pastangomis, su gyvenamojo laiko bei erdvės aplinkybėmis, galop su gamtos dėsniais, jog vargu ar įmanoma juose aiškiai regėti dieviškosios Apvaizdos ranką. O rasti šią ranką per greitai bei per lengvai reiškia ir dėkoti per greitai ir per lengvai, tai yra dėkoti tik psichologiškai, neturint šiai padėkai aiškaus tikrovinio pagrindo. Padėka už dienos įvykius tikrai gili ir tikrai prasminga tik tada, kai šie įvykiai yra pergyvenami kaip egzistenciniai ano pagrindo veikmenys, o pats šis pagrindas yra neabejotinai atpažįstamas kaip *tikroji* Viešpaties dovana.— Tačiau kas gi tokiu pagrindu galėtų būti?

Giliau įsižiūrėjus į žmogiškąjį būvį galima teigti, kad esama tik vieno vienintelio dalyko, kuris yra aiški Dievo dovana, būtent *mano kaip Aš-būtybės buvimas*. Jis vienintelis nėra, kaip autoriaus daugiur sakyta, iš ko nors

išsivystęs, bet paties Dievo sukurtas jo meilės veiksmu iš nebūties. Aš savą būvį turiu ne savomis pastangomis nužiestą, ne pagamintą jėgomis mano gyvenamosios aplinkos, o ištartą absoliučiu dieviškosios galios žodžiu, ištartą kaip šį visiškai konkretų vienkartinį asmenį. *Esu todėl, kad esu šaukiamas būti.* Buvimas yra absoliuti dovana; absoliuti, vadinasi, *atsieta* ne tik nuo bet kurio kito žemiškojo veiksnio, kuris būtų jo autorius, bet ir nuo manęs paties: *buvimo aš neprašiau.* Buvimas tuo ir skiriasi nuo visų kitų Viešpaties dovanų, kad jis yra neišprašytas ir iš viso neprašytas. *Jis yra vienintelė malonė, kuriai* tinka šios sąvokos nusakymas: gratia *gratis* data — malonė, duota visiškai *dovanai.* Tai grynas Dievo meilės veiksmas, jokia prasme ir jokiu atžvilgiu neįtaigautas mano prašymo, nes kol manęs nėra buvę, tol nėra buvę nė mano kreipinio Dievop. Dievas pašaukė mane *būti* neatliepdamas į jokį mano šauksmą: „Deus creavit te sine te — Dievas sukūrė tave be tavęs" (šv. Augustinas). Štai kodėl buvimas ir yra vienintelė dovana, ontologiškai *verta* šio vardo, kadangi nesutepta jokios psichologinės ar moralinės priemaišos.

Antra vertus, buvimas yra man didžiausia dovana, kuriai niekas negali nei prilygti, nei jos pralenkti. *Buvimas yra džiaugsmas,* o džiaugsmo peržengti neįmanoma. Džiaugsmas yra vertybė pati savimi ir pati savyje. „Džiaugsmas,— sako G. Marcelis,— yra pilnatvė. Jis nėra savybė (la marque), o pats būties proveržis"[53]. Todėl buvimas yra vertinamas kiekvienoje būklėje, kadangi kiekvienoje jis išsilaiko kaip džiaugsmas. Savo veikale „Broliai Karamazovai" F. Dostojevskis aprašo Dmitrijų Karamazovą, kuris, nuteistas Sibiro katorgon, atrado savyje nepaprastos jėgos, galinčios pakelti bet kokią kančią, būtent *savo buvimą:* „Aš esu — ja esmj". Buvimo akivaizdoje „kas gi yra kančia?" — klausia Dmitrijus. Seniau jis jos bijojęs, dabar nebebijąs, net jeigu ji būtų ir neapsakoma; kančia juk negalinti sunaikinti buvimo. Buvimo jėga esanti tokia galinga, jog ji nuveikia „kiekvieną kančią". Buvimas išsilaiko bei prasiveržia kaip džiaugsmas kiekvienoje padėtyje. „Ir tūkstančiuose kentėjimų — aš esu! Ir kankinamas — aš esu! Ir ant kuolo pamautas — esu",— pabrėžia Dmitrijus savo broliui Aliošai[54]. Tikėjimo atveju buvimas pratįsta ir po mirties, peržengdamas žemiškojo gyvenimo ribą, o tuo pačiu pratįsta ir džiaugsmas, kad *esu.* Ne veltui tad Krikščionybė

amžinąją būseną Dievuje apvelka džiugesio lytimis, būtent *vestuvių pokyliu*, o žodį „aleliuja" paverčia šio džiugesio ištara (plg. *Apr 19, 1—6*).

Šitaip suvokęs savo būvį, žmogus savaime suvokia ir tikrąjį dėkojamosios maldos objektą. Dėkojimas giliausia prasme liečia ne kurį konkretaus mano prašymo įvykimą — tikrą ar tariamą,— o kaip tik aną pagrindą, kuriuo laikosi visi prašymai ir visokios man teikiamos dovanos. *Dėkojimas savo esme yra dėkojimas už sukūrimą*, vadinasi, už buvimą kaip didžiausią ir neperžengiamą dovaną, kurią visos kitos dovanos kasdienoje tik išreiškia bei vykdo. Dėkoti už sveikatą, sėkmę, santaiką, šeimą, pjūtį reiškia ne ką kita, kaip dėkoti už atskirus buvimo veikmenis, kurie įgyja prasmę tik buvimo kaip džiaugsmo šviesoje. Džiaugsmas kaip atskirų dovanų pasekmė yra iš tikro džiaugimasis tuo, kad *esu*. Todėl atsieti atskiras dovanas ir jų pažadintą džiaugsmą nuo šio pagrindinio džiūgavimo reikštų suegoistinti anas dovanas ir tuo pačiu suplokštinti dėkojamąją maldą. Dėkojamoji malda, kaip ir visos kitos meldimosi lytys, yra savo esme ontologinė, kadangi ji liečia mūsų būtį kaip pačią pirmąją, pačią pagrindinę ir nebeatšaukiamą Viešpaties dovaną. Kas tad šio dėkojamosios maldos pobūdžio nepaisytų, tas liktų psichologiniame dėkojimo paviršiuje, o tuo pačiu ir žmogaus būvio kasdienybėje, aname M. Heideggerio „man", pilname savimeilės ir prietarų.

Dėkojimas religijų istorijoje yra apaugęs tieka visokių iškraipų kaip tik todėl, kad dėkojantysis žmogus paprastai nesuvokia, už ką gi jis pačia savo gelme dėkoja. Tik buvimas kaip tikrasis dėkojimo objektas padaro dėkojamąją maldą nekaltą bei skaisčią, kadangi tik buvimas, kaip sakėme, yra vienintelė dovana, kurios neprašėme, todėl čia ir dėkojimas savaime darosi nesuteptas jokiu žmogiškuoju noru. *Dėkoti už tai, ko neprašiau ir vis dėlto gavau* — štai gryniausia dėkojimo esmė. Tokiu nekaltumu bei skaistumu nešinas dėkojimas pereina į garbinimą. Užtat Krikščionybė, būdama nuosekliausia religija, ir skelbia, kad amžinybėje dėkojimas įgyja visiško nekaltumo, išskirdamas žmogiškuosius reikalus, o palikdamas tik patį pagrindą, būtent *būtybės sukūrimą*. Amžinosios būsenos esmė ir yra džiaugtis buvimu ir šiuo džiaugsmu kaip tik dėkoti Kūrėjui: „Vertas esi, mūsų Viešpatie, imti šlovę, pagarbą ir valdžią, nes Tu visa sutvėrei — Tava valia yra ir buvo visa sutverta" *(Apr 4, 11)*. Tai amžina

nuostabos giesmė Dievo *Kūrėjo akivaizdoje. Gražiausia* bei prasmingiausia šios giesmės užuobėga žemėje yra *buvęs* šv. *Pranciškus Asyžietis, kuris ne tiek meldęsis,* kiek *malda buvęs* — oratio factus (T. Celano), todėl ir *dėkojęs visų pirma už sukūrimą bei atpirkimą, už Išganytojo* mirtį ant kryžiaus ir už jo pažadą ateiti savo didenybėje [55].

III. MALDOS NAMAI

Melstis galima pavieniui, bet galima ir *bendrai.* Katras būdas religijų istorijoje yra senesnis, tikro atsakymo neturime. Fr. Heileris mano, kad pavienis, kadangi atskiras žmogus dažniau patenka į bėdą, todėl greičiau šaukiasi aukštesniųjų būtybių negu grupė. O net ir grupei meldžiantis, paprastai jai vadovauja vienas asmuo, kiti gi jungiasi į šią bendrą maldą, ją užbaigdami kokiu nors atsaku (responsorium) — Krikščionybėje paprastai žodžiu „amen", kad tuo bendrą maldą padarytų savąja [56]. Nepaisant betgi asmens egzistencinės pirmenybės maldoje, bendruomeninis meldimasis yra randamas visose religijose. Ir juo labiau religinė sąmonė išsivysto, juo bendruomeninė malda stiprėja, įgydama galop viešojo kulto arba liturgijos pavidalą, kurio subjektas, pasak R. Guardini'o, yra nebe Aš, o jau Mes: „Liturgija esti švenčiama ne atskiro žmogaus, o tikinčiųjų visumos", Krikščionybėje — pačios Bažnyčios [57]. Bendras išganymo ilgesys reikalauja ir bendruomeninės išraiškos tiek prašant, tiek garbinant, tiek dėkojant [58]. Žmogaus apsprendimas *būti* drauge savaime virsta apsprendimu ir *melstis* drauge.

Tačiau bendrai maldai reikia ir bendros erdvės. Pavienis žmogus gali melstis ir užsirakinęs savo kambarėlyje, kaip į tai yra nurodęs pats Kristus (plg. *Mt 6, 6*). Tačiau bendruomenė savai maldai paprastai renkasi į tam tikrą vietovę, kurią vadiname *šventykla.* Tad apmąstant maldą šventyklos apeiti negalima. Ką reiškia, kad žmogus nesitenkina meldęsis savo kambario slaptoje ar būdamas pavienis gamtoje, o renkasi maldai bendrą bei aprėžtą vietą dažniausiai pastato pavidalu? Kas yra visos tos bažnyčios, mečetės, pagodos, kurių bokštai stiepiasi dangun tarsi priešingybės Babelio bokštui, kuris irgi turėjęs „siekti dangų" *(Pr 11, 4),* kurio betgi Viešpats nepriėmęs? Yves M. J. Congaras visas šventyklas, iš-

barstytas po Žemės rutulį, vadina „ženklu bei pažadu, kad visa, kas regima ar neregima, kas kūniška ar dvasiška, bus sujungta į vieną vienintelę Dievo ir jo Avinėlio šventyklą“ [59]. Tai reiškia: *šventykla turi eschatologinę prasmę.* Ji nurodo ne į dabartinį žmogaus tvirtinimąsi žemėje, kaip Babelio bokštas („statykimės miestą“, *Pr 11, 4*), bet į būsimąjį žemės perkeitimą, kuriame šventyklų iš viso nebebus, nes šios būsenos šventykla bus pats „Viešpats, visagalis Dievas, ir Avinėlis“ *(Apr 21, 22).* Be abejo, istorijai riedant, šventyklos buvoja kaip *istoriniai paminklai* ir kinta kartu su istorijos kaita. Tačiau *savo prasme* jos peržengia istoriją, kaip ir pačios mūsų maldos peržengia savo turinio kasdienybę.— Kas tad yra šventykla ir kaip maldos vieta, ir kaip eschatologinis reikšmuo?

1. Šventyklos kilmė

Paprastai šventyklą vadiname *maldos namais,* vadinasi, erdve, kurion tikintieji renkasi melstis, aukoti ir *sakramentų priimti.* Vis dėlto ši šventyklos samprata yra jos esmei per siaura. Ji išreiškia ne šventyklos esmę, o tik jos pasekmę arba jos veikmenį žmogaus atžvilgiu. Net ir religijų istorijos šviesoje šventykla kaip maldos namai vargu ar būtų pateisinama. Tiesa, nėra religijų, kurios neturėtų maldos; užtat yra religijų, kurios neturi šventyklų. Malda sudaro kiekvienai religijai vieną iš pagrindinių jos pradų. Apie tai jau esame kalbėję. Tačiau ji nebūtinai turi būti atliekama šventykloje. Esama religijų, kurios savo maldas kalba gamtinėje aplinkoje: miškuose, kalneliuose, prie šaltinių, prie upių ir t. t. Nors šios vietovės paprastai ir esti laikomos *šventomis,* vis dėlto jos nėra *šventyklos* mūsąja prasme. Kitaip tariant, meldimasis nebūtinai reikalauja šventyklos.

Net ir apreikštojoje religijoje, kaip ją mums vaizduoja Senasis Testamentas, *pradžioje* šventyklos nerandame. Senojo Testamento patriarchų gyvenime esama maldos ir aukojimo, bet nėra šventyklų — net nė palapinės pavidalu. Kur patriarchai keliavo, ten jie statėsi *aukurus,* prie jų meldėsi ir aukojo, tačiau keliaudami toliau juos nugriaudavo (plg. *Pr 8, 20; 12, 7; 13, 18*). Taigi ir čia malda bei auka nekildino šventyklos. Naujajame Testamente pats Jėzus, paklaustas samarietės moters, „kur reikia garbinti“ Viešpatį: *gamtinėje aplinkoje* („šitame kalne“) ar šventykloje („Jeruzalėje esanti vieta“), atsakė:

„Dievas yra dvasia, ir jo garbintojams reikia garbinti dvasia ir tiesa“ *(Jn 4, 20—24)*. Tai irgi nurodymas, jog *malda ir šventykla nesiriša savo esmėje.* Trumpai sakant, malda yra atliekama jau esančioje šventykloje, tačiau šventykla iš maldos nekyla. Reikia melstis šventykloje, kai jos jau esama, bet galima melstis ir be šventyklos, kai jos nesama. O kodėl šventykla yra statoma, tai klausimas, peržengiąs maldos sąrangą. Kad kuri nors religija imtų kurtis šventyklų, ji turi susieti žmogų su Dievu *ypatingu* santykiu, kuris reiškia daugiau negu malda.

Visos gamtinės religijos, kurios neturi šventyklų, neturi nė dievybės paveikslų: jų dievai gyvena gamtoje kaip beveidės jėgos. Šie dievai leidžiasi, tiesa, garbinami, tačiau jie laikosi atstu nuo žmogaus. Ir atvirkščiai, visos gamtinės religijos, kurios turi šventyklų, turi ir dievybės vaizdų — paprastai žmogaus veido. Jų dievai leidžiasi ne tik garbinami, bet ir vaizduojami. Tačiau dievybės vaizdavimas yra galimas tik tada, kai ši dievybė buvoja žmogiškojoje plotmėje. Mes tai vadiname antropomorfizmu, arba sužmoginimu, nes čia dievybei esti priskiriami žmogiškieji bruožai, žmogiškosios savybės, netgi žmogiškosios silpnybės bei nusikaltimai, kaip tai, sakysime, yra buvę graikų religijoje. Tačiau kaip tik šiuo sužmoginimu dievybė nustoja buvojusi atstu nuo žmogaus. Ji darosi žmogui artima ir gyvena kartu su juo. Ir štai ši žmogaus artumoje gyvenanti dievybė ir esti vaizduojama paveikslu ar statula, o šiai pavaizduotai dievybei esti tada statoma šventykla, kad ir ji turėtų namus, kaip juos kad turi žmogus.

Taigi *šventyklos kilmė glūdi dievybės įtraukime į žmogiškojo buvimo plotmę.* Jei Dievas buvoja tarp žmonių, tai jis turįs turėti ir erdvę, kurioje gyventų. Šią erdvę ir vadiname šventykla. Tai šventa vieta, nes joje gyvena pats Viešpats; tai maldos namai, nes čia žmogus stovi Aukščiausiojo akivaizdoje, kad su juo kalbėtųsi; tai aukos vietovė, nes čia žmogus pergyvena save kaip kūrinį ir šį pergyvenimą reiškia sava auka. Visi religiniai veiksmai tokiu atveju esti perkeliami šventyklon, kadangi joje buvoja Dievas. Kol Dievas gyvena gamtoje kaip pirmykštė galybė, tol meldžiamasi ir aukojama gamtoje, šventyklų nestatant. Tačiau kai tik Dievas nužengia į mūsojo būvio plotmę, apsigyvendamas tarp žmonių ir prisiimdamas jų bruožų, tuoj pat įrengiama jam buveinė. Trumpai tariant, *šventykla savo esme yra Viešpaties gyvenvietė tarp žmonių; tai Dievo regimybė istorijoje.*

Kad taip iš tikro yra, galima labai aiškiai regėti Senojo Testamento religijoje. Jau sakėme, kad patriarchų laikais šventyklų nebuvo. Tiesa, Viešpats jiems pasirodydavo, su jais kalbėdavosi, net sudarė su jais sutartį, tačiau jis ir vėl pasitraukdavo į savąją plotmę. Patriarchų religijoje, kaip gražiai pastebi Y. M. J. Congaras, Dievas buvo „dar tik praeinantis svečias“[60]. Jis nepasiliko su žmonėmis visą laiką, todėl ir nebuvo reikalingas ypatingos vietos savam buvojimui. Tačiau kai tik Dievas, išvedęs Izraelį iš Egipto, tapo šios tautos istorijos veiksniu, tučtuojau jis pats pareikalavo šventyklos kaip gyvenvietės savoje tautoje. Dievas tarė Mozei: „Jie privalo padaryti *man šventovę, kad gyvenčiau tarp jų*“ *(Iš 25, 8)*. Neregimos Galybės pavidalu Viešpats gyveno su savo tauta jau nuo Abraomo laikų. Tačiau dabar Dievas nori šį gyvenimą *reikšti* ***regimu*** būdu. *Jis nori šventyklos*, kad jo buvojimas tarp izraelitų būtų kasdien pergyvenamas kaip esamybė čia pat ir dabar. Tarp šventyklos ir Viešpaties buvojimo tarp žmonių esama esminio ryšio, ir šį ryšį atskleidžia pats Dievas.

Nepaprastai būdinga dar ir tai, kad pats Dievas įsako izraelitams pagaminti jam šventyklą „buto pavyzdžiu“ *(Iš 25, 9)*. Jis pats vadina savo gyvenvietę ***butu*** *(Iš 26, 1)*, kuris turįs būti įrengtas taip, kaip ir žmonių butai: „Jūsų įrangos pavyzdžiu“ *(Iš 25, 9)*. O kadangi dykumose klajoją izraelitai gyveno palapinėse, tai ir Viešpaties butas turėjo būti palapinės išvaizdos, tiesa, išklotas brangiais kilimais, išpuoštas auksu ir brangakmeniais, užsklęstas uždanga „iš mėlyno ir raudono purpuro“ *(Iš 26, 36)*, nes tai buvo Aukščiausiojo būstas. Vis dėlto tai buvo būstinė, panaši į žmonių būstines. Pirmoji tad apreikštosios religijos šventykla buvo sukurta žmogaus buto pavyzdžiu, būtent kaip ***nomadų palapinė***.

Čia kaip tik ir aiškėja šventyklos esmė. *Šventykla yra Dievo gyvenvietė tarp žmonių*, todėl ji gauna ir žmogaus buto išvaizdą. Dievas nenori savo transcendencijos arba nuotolio nuo žmonių pabrėžti kokios nors keistos buveinės pavidalu. Būdamas arti žmonių, su jais ir tarp jų, *jis renkasi palapinę* kaip savo Namų „stilių“, nes šio stiliaus anuo metu buvo visi izraelitų butai. Be abejo, Izraelis šiai palapinei kaip Dievo buveinei aukojo aukso, sidabro, purpuro, brangakmenių, kilimų, akacijos medžio lentų ir daugybę įvairių kitų daiktų, kad Viešpaties namai virstų tikru meno veikalu; pats Dievas nurodė net meni-

ninkus, „Beseleėlį, Urio sūnų“ ir „Ooliabą, Achisameko sūnų“ *(Iš 31, 2—6)*, kurie turėjo jam butą įrengti, žadėdamas pripildyti juos „Dievo dvasios išmintimi ir įžvalga, kad kiekvienam darbui apmestų planų ir juos įvykdytų aukse, sidabre ir varyje“ *(Iš 31, 3—4)*. *Dievo gyvenvietė turėjo būti verta savo Šeimininko.* Nepaisant betgi viso šio puošnumo, pirmoji Izraelio šventykla buvo palapinė, panaši į visas kitas klajoklės tautos palapines.

Kaip griežtai šis šventyklos panašumas į žmogaus gyvenvietę buvo paties Dievo saugojamas, regime Antrojoje Karalių knygoje, būtent pokalbyje tarp pranašo Natano ir karaliaus Dovydo. Nugalėjęs savo priešus bei varžovus, Dovydas sustiprino Izraelio valstybę ir pasistatė net rūmus. Vieną dieną jis tarė pranašui Natanui: „Štai aš gyvenu namuose iš kedrų, o Sandoros skrynia tebestovi palapinėje“ *(2 Sam 7, 2)*. Tuo Dovydas norėjo pasakyti, kad jis esąs pasiryžęs ir Viešpačiui pastatyti namus iš kedrų. Pranašas Natanas tuoj pat sutiko su šiuo planu: „Daryk visa, kaip tau atrodo, nes Viešpats yra su tavimi“ *(7, 3)*. Tačiau dar tą pačią naktį „prabilo Dievas Natanui“ ir atmetė Dovydo sumanymą. Natanas turėjo eiti pas Dovydą ir jam Viešpaties vardu pranešti: „Tu norėtum pastatyti man namus kaip gyvenvietę? Aš niekad nesu gyvenęs namuose nuo to laiko, kai išvedžiau Izraelio vaikus iš Egipto, lig pat šios dienos. Aš keliavau su jais kartu palapinėje. Argi kada nors bent žodeliu aš prasitariau Izraelio vadams: kodėl nepastatote man namų iš kedrų medžio?“ *(1 Sam 7, 6—8)*.

Dievo atsakymas Dovydui labai aiškus: Viešpats nenori, kad jo gyvenvietė skirtųsi nuo žmonių gyvenviečių. Kol izraelitai gyveno palapinėse, tol ir Dievas gyveno palapinėje, nors šioji ir buvo puošnesnė negu kitos. Tiesa, izraelitai dabar jau virto sėsliais, pradėjo statytis pastovių namų. Tačiau tai dar tik pradžia. Dar per anksti statyti ir Dievui pastovius namus. Iš esmės Dievas Dovydo sumanymo neatmetė. Jis tik kalbėjo, jog pats Dovydas dar neprivaląs statyti jam šventyklos pastovių namų pavidalu. Tai padarysiąs Dovydo įpėdinis: „Jis pastatys Namus mano Vardui“ *(2 Sam 7, 13)*. Ir iš tikro Saliamonas pastatė didingą šventovę kaip „Namus Viešpačiui“ *(1 Kar 6, 1)*, į kuriuos buvo perkelta Sandoros skrynia (plg. *1 Kar 8, 6)* ir padėta „po cherubinų sparnais“ (t. p.). Sėslia tapusioje tautoje ir šventykla turėjo būti jau pastovūs namai.

2. *Šventyklos pobūdis*

Šventykla tad yra Dievo gyvenvietė žmonių istorijoje. Kokiu būdu Dievas šventykloje gyvena, priklauso nuo atitinkamos religijos nusistatymo bei jos teologijos: stabmeldiškosiose religijose Dievas gyvena šventykloje paprastai *paveikslo* būdu; Izraelio religijoje jis gyveno *simboliniu* Sandoros skrynios pavidalu; katalikų Bažnyčios šventyklose Dievas gyvena *tikroviškai* Šv. Sakramente. *Kiekvienu tačiau atveju šventykla reiškia daugiau* negu tik maldos namus. Šventykla visų pirma yra *Dievo Namai,* o kaip tokie kartu ir *maldos namai,* kuriuose visa, kas profaniška, neturi rasti vietos, kadangi malda pačia savo prigimtimi yra sakralinis dalykas. Ji nėra žmogaus susitelkimas prieš darbą; ji nėra savo vargo apmąstymas; ji nėra gilinimasis į pasaulio ar gyvenimo prasmę; malda yra asmeninis pokalbis su pačiu Dievu kaip savuoju Tu. Gi šventa yra visa, kur Viešpats gyvena ir kur žmogus ateina atskleisti jam savo širdies. Abu šie sandai — gyvenimas iš Dievo pusės ir meldimasis iš žmogaus pusės — yra šventi savyje, todėl jie pašvenčia ir šventyklą su visa jos įranga. Jie išskiria maldos namus iš profaninės srities todėl, kad tai yra Dievo Namai. Štai kodėl ir izraelitų pirmoji šventykla, nors ir būdama tik palapinė, vis dėlto buvo *kitaip* įrengta negu visos kitos kasdieninės palapinės.

Šis *sakralinis šventyklos pobūdis ir išėjo aikštėn* Kristaus santykyje su Jeruzalės šventykla. Visi keturi evangelistai liudija, kaip Kristus išvarė pirklius iš šventyklos, vadindamas ją *Tėvo Namais,* o tuo pačiu ir *savo Namais,* kurių nedera paversti prekybos namais: „Nedarykite iš mano Tėvo namų prekybos namų" *(Jn 2, 16).* Kadangi tačiau „aš Tėve ir Tėvas manyje" *(Jn 14, 10),* ir visa, kas yra Tėvo, yra sykiu ir Kristaus (plg. *Jn 17, 10*), tai Kristus ir sako: „Mano Namai vadinsis maldos namais, o jūs padarėte iš jų galvažudžių olą" *(Mt 21, 13;* plg. *Mk 11, 17; Lk 19, 46).* Šventykloje reikia ne prekiauti, moderniškai kalbant, ne diskutuoti, ne politikuoti, ne linksmintis, o *melstis,* Melstis gi reikia joje todėl, kad čia gyvena Dievas. Būdamas istorijos Dievas ir Dievas istorijoje, jis pats reikalauja sau regimybės šiam buvojimui, vadinasi, reikalauja šventyklos, kuri šiam tikslui esti žmogaus sukuriama ir Bažnyčios pašventinama. Šventykla nekyla iš maldos, bet *malda eina į šven-*

tyklą, kadangi ši yra tinkamiausia jai vieta.

Santykis tarp šventyklos ir maldos kaip tik ir paryškina šventyklos sampratą bei reikšmę. Kas laiko šventyklą nereikalinga, tas suvokia ją *tik* kaip maldos namus ir yra teisus sava pažiūra, nes melstis reikia iš tikro „dvasia ir tiesa" *(Jn 4, 24)*. Maldai kaip tokiai, vadinasi, žmogaus kalbai su Viešpačiu, nereikalinga jokia erdvė — nei gamtinė, nei kultūrinė. Kas gi šventyklą pripažįsta, tas suvokia ją kaip Dievo regimybę istorijoje, kaip išraišką Viešpaties buvojimo tarp žmonių, kaip erdvę, kurion šie sueina Dievui nusilenktų ir jį pagarbintų. Šia prasme šventykla yra neatstojama. Šia prasme ji yra būtinas pradas kiekvienos religijos, kuri pergyvena Dievą kaip buvojantį istorijoje. Todėl prieštaravimas yra pripažinti Dievo įsikūnijimą bei jo pasilikimą su mumis „iki pasaulio pabaigos" *(Mt 28, 20)* ir sykiu neigti šventyklos reikalingumą arba laikyti ją tik praeinančios maldos erdve, kurią po valandėlės galima paversti susirinkimo ar net ir šokių vieta.

Šventyklos ir maldos santykiu galima išaiškinti ir dialektinį Jėzaus santykį su šventykla: jis *neigia* šventyklos būtinybę maldai, tačiau teigia šventyklą kaip jo Tėvo ir jo paties Namus. „Ateina valanda ir dabar jau yra, kai tikri garbintojai garbins Tėvą dvasia ir tiesa" *(Jn 4, 23)*. Antra vertus: „Iš mano Tėvo namų nedarykite prekybos namų *(Jn 2, 16)*... Mano namai vadinsis maldos namai" *(Mt 21, 13;* plg. *Mk 11, 17; Lk 19, 46)*. Tai reiškia: Kristus leidžia žmogui garbinti Dievą savo viduje — nebūtinai „ant šio kalno ir ne Jeruzalėje" *(Jn 4, 21)*. Tačiau jis draudžia paversti šventyklą pasaulinių reikalų erdve arba ana „plėšikų lindyne" *(Mt 21, 13)* kaip šių reikalų simboliu. *Tikrieji maldos namai yra žmogaus dvasia, tačiau tikrieji Dievo Namai arba Dievo buveinė istorijoje yra šventykla.* Čia glūdi pagrindas, kodėl pirmieji krikščionys meldėsi visur: „savo namuose čia vienur, čia kitur jie laužydavo duoną, drauge vaišindavosi, džiugia ir tauria širdimi garbindami Dievą" *(Apd 2, 46—47)*. Bet jau net ir persekiojimų metu jie pradėjo statytis šventyklų, taip kad persekiojimai lietė ne tik asmenis, bet ir šventyklas, jas griaunant[61].

Logos įsikūnijimu Dievas įėjo į istoriją ypatingu būdu, gi pažadas pasilikti su tikinčiaisiais „iki pasaulio pabaigos" *(Mt 28, 20)* Viešpaties buvojimą istorijoje padarė visiškai egzistencinį. Todėl krikščioniškoji šventykla kaip

tik ir turėjo šį Dievo *pasilikimą istorijoje regimai* vaizduoti bei skelbti ir tuo pačiu kurti erdvę, kurioje tikinčiųjų bendruomenė Viešpaties buvojimą išpažintų ir kulto apeigomis reikštų. Krikščioniškoji Evangelija bei teologija savaime vedė krikščionis į šventyklos kūrimą bei ugdymą. Užtat ir pradinis stabmeldžių priekaištas, esą krikščionys šventyklų neturį, truko tik trumpą laiką. Jei Dievas gyvena istorijoje, tai jis turi ir Namus, kurie šį jo gyvenimą vaizduoja. Krikščioniškoji šventykla rymo ant pagrindinio Krikščionybės įvykio, kad Logos „tapo kūnu ir gyveno tarp mūsų" *(Jn 1, 14)*. Nuosekliai tad šventyklos sampratos išblukimas yra ženklas, kad ir įsikūnijimo tiesa mūsų sąmonėje yra apiblukusi, nes šiuodu dalyku yra neatskiriamu vienas nuo kito. Įsikūnijimas veda į šventyklą, ir šventykla išreiškia įsikūnijimą.

Bet čia pat kyla klausimas: ką gi krikščioniškoji šventykla privalo *regimai* vaizduoti? Kitaip tariant, *kokiu pavyzdžiu ji privalo būti statoma?* Senojo Testamento šventykla, kaip sakėme, buvo įrengta žmogaus buto pavyzdžiu: pradžioje kaip palapinė, vėliau kaip gyvenamieji namai. Dievo gyvenvietė Senajame Testamente esmiškai nesiskyrė nuo žmogaus gyvenvietės. Ar šis pavyzdys liko ir Krikščionybėje? Ar naujoji įsikūnijusio Dievo religija statėsi šventyklų irgi nusižiūrėdama į žmogaus namus? L. Uspenskis teisingai pastebi, kad šventykla gali turėti įvairių pavidalų ir gali būti statoma pagal to ar kito laikotarpio skonį bei dvasią, „tačiau jos prasmė buvo ir lieka visados ta pati" [62]. Tai reiškia: kiekviena tauta ir kiekviena epocha atsiskleidžia šventyklų statyboje savo pobūdžiu, tačiau formų įvairumas visados remiasi tos pačios tikėjimo tiesos vienybe. Kokia tad tikėjimo tiesa slypi krikščioniškosios šventyklos statyboje? Ne kuri kita, kaip tik Kristaus buvojimas istorijoje arba anas pažadas pasilikti su žmonėmis „iki pasaulio pabaigos" *(Mt 28, 20)*. Betgi kokiu *pavidalu* Kristus buvoja istorijoje ir ką šis jo buvojimas reiškia? Štai klausimas, kurį naujoji religija privalėjo atsakyti, kad jos šventykla nenustotų prasmės.

3. Šventykla kaip simbolis

Tačiau atsakyti į šį klausimą nelengva todėl, kad prisikeldamas ir įžengdamas į dangų Kristus istoriją *regimai* kaip tik paliko. Senajame Testamente Dievas gyveno tarp izraelitų Sandoros skrynios prasmenimi: tai buvo visiškai konkretus daiktas, kuris Dievui atstovavo, pats nebūda-

mas Dievas. Todėl šis daiktas ir reikalavo tam tikros erdvės kaip Dievo gyvenvietės. Betgi Krikščionybėje? Jėzus iš Nazareto kaip žmogumi tapęs Dievas buvo irgi visiškai konkreti asmenybė, kurios buvimas istorijoje nekėlė jokių sunkenybių. Tačiau ši asmenybė kentėjo, mirė, prisikėlė ir grįžo pas savo dangiškąjį Tėvą. Kaip tad gyvena Kristus istorijoje *po* šio grįžimo? O jeigu jis iš tikro tarp žmonių gyvena, tai kaip privalo būti ši jo gyvenvietė *regimai* vaizduojama? Senajame Testamente Dievas gyveno tarp žmonių kaip būsimojo Mesijo viltis; Mesijo, kuris turėjo Izraelio tautą gelbėti bei ugdyti. Nūnai gi šis Mesijas jau yra atėjęs, jau sujungęs žmoniją su Dievu ir tuo savo pasiuntinybę įvykdęs. Ką tad reiškia tolimesnis jo buvojimas istorijoje? Atrodo, kad ana viltis, kuria buvo grindžiamas Dievo gyvenimas Izraelio tautoje, yra dingusi nuprasminant tuo būdu ir Kristaus pasilikimą žemėje.

O vis dėlto šis įspūdis yra apgaulus. Jis būtų tikras, jei Kristaus grįžimas pas Tėvą būtų galutinis. Tačiau jis kaip tik nėra nei galutinis, nei visiškas. *Galutinis* jis nėra todėl, kad Kristus pažadėjo vėl grįžti pasaulio teistų ir istorijos užbaigtų —„didžia galybe bei didenybe" *(Mt 24, 30)*. *Visiškas* jis nėra todėl, kad Kristus kiekvieną sykį, švenčiant Eucharistiją, nužengia į mūsąjį būvį ir gyvena tarp mūsų *tikroviniu* būdu. Tai rodo, kad ir po savo įžengimo į dangų Kristus istorijos nepaliko taip, jog jo čia nebūtų jokia prasme; jis tik pakeitė savo buvojimo *būdą:* „Štai aš esu su jumis visas dienas" *(Mt 28, 20)* — iki pat antrojo savo atėjimo, įvyksiančio ne nakties slaptoje, kaip Betliejuje, bet visų tautų akivaizdoje (plg. *Mt 24, 30*). Nuosekliai tad dabartinis Kristaus buvojimas istorijoje yra taip lygiai pagrįstas laukimu bei viltimi, kaip ir Izraelio tautoje. Yra pasikeitęs tik laukimo objektas. Izraelis laukė ateinant Mesijo kaip Gelbėtojo; krikščionys laukia to paties Mesijo kaip Atbaigėjo bei Teisėjo. *Pasaulio perkeitimas yra krikščioniškosios vilties objektas;* vilties, kuri yra laiduojama kaip tik Kristaus buvojimu istorijoje arba pasilikimu „visas dienas". Tuo, kad Kristus prisikėlė ir įžengė dangun, jis nė kiek nesumenkino savo santykio su istorija. Kaip Senajame Testamente Sandoros *skrynia* buvo nuolatinis skelbimas, jog Viešpats gyvena tarp izraelitų ir jog jis tesės savo pažadą siųsti Mesiją, taip ir Kristaus *buvojimas istorijoje* Eucharistijos pavidalu yra laidas, kad pasaulio atbaigimas iš tikro įvyks. Savo įsi-

kūnijimu pasaulio išganymą pradėjęs, Kristus užbaigs jį antruoju savo atėjimu. Ir štai kaip tik šio atėjimo viltimi jis ir gyvena tarp mūsų, kaip tarp izraelitų gyveno Mesijo viltimi.

Tuo atsakome į klausimą, kaip turi būti statomos bei įrengiamos krikščioniškosios šventyklos. Krikščioniškoji šventykla, kaip ir bet kuri kita, yra regimybė Dievo buvojimo istorijoje. Tai visuotinė ir pati giliausia jos prasmė, kuri niekados neprivalo būti prarasta. Tačiau Kristaus buvojimas istorijoje vyksta antrojo jo atėjimo šviesoje arba, kitaip tariant, *eschatologiniu* atžvilgiu. Tai reiškia: Kristus gyvena istorijoje ne kaip istorinė asmenybė, kaip kad jis gyveno žemiškosios savo būties metu Palestinoje; jis taip pat negyvena nė kaip prasmuo Sandoros skrynios pavidalu, kaip tai buvo Senajame Testamente; jis negyvena nė kokio nors paveikslo pavidalu, kaip tai randame stabmeldžių šventyklose. *Kristus gyvena tikroviniu Eucharistijos sakramento būdu,* kuris yra mūsų švenčiamas jo atminimui, „iki jis ateis" *(1 Kor 11, 26).* Eucharistija visados esti švenčiama eschatologiškai, vadinasi, žvelgiant į Kristų kaip į tokį, kuriam duota „visa valdžia danguje ir žemėje" *(Mt 28, 18),* kad jis ją, atėjus antrajai laiko pilnybei, išskleistų visatoje ir tuo atiduotų Tėvui visuotinę karalystę. Kristaus sėdėjimas Tėvo dešinėje yra ne kas kita, kaip perkeistosios ir atbaigtosios būties vaizdas. Nužengdamas ant mūsų altorių Eucharistijos šventimo metu, Kristus skelbia, kad tiek mūsų pačių, tiek viso pasaulio būtis eina atbaigimo linkui ir kad mūsų buvimas pakeliui (in via) iš tikro yra buvimas pakeliui į perkeitimą. Krikščioniškoji šventykla yra strėlė, rodanti šio perkeitimo kryptimi.

Jei tad krikščioniškoji šventykla yra regimybė Kristaus buvojimo istorijoje, tai reiškia, kad ji privalo būti statoma ir įrengiama perkeistosios būties, arba eschatologijos, šviesoje. Eschatologinis bruožas yra ta gairė, kuri turi vadovauti visai krikščioniškosios šventyklos sąrangai. Konkrečiai kalbant, tasai pavyzdys arba modelis, pagal kurį krikščioniškoji šventykla privalo būti kuriama, yra būsimas perkeistasis pasaulis, nes Kristus, grįžęs pas Tėvą, jau gyvena šiame perkeistajame pasaulyje. Nuosekliai tad ir jo buveinė mūsų žemėje turi būti ne kuri kita, kaip tik anos perkeistosios būties nužengimas į mūsų erdvę ir šios erdvės apipavidalinimas žmogiškuoju būdu. *Krikščioniškoji šventykla turi būti būties perkeitimo išraiška*

žmogiškuoju kūriniu. Užtat jei šio atžvilgio, statant krikščioniškąją šventyklą, nėra paisoma, tai ir pats statinys kaip šventykla netenka savos prasmės. Eschatologijos neatspindinti šventykla klastoja Kristaus buvojimą istorijoje. Šventykla Krikščionybėje nėra jokia atsitiktinybė, kaip ji nėra atsitiktinybė nė vienoje religijoje. Todėl ir jos regimas vaizdas negali būti kuriamas savavališkai, pražiūrėjus ar net paneigus tikrąją jos prasmę.— Ką visa tai betgi reiškia kasdienoje?

Perkeistoji būtis arba atbaigtasis pasaulis Krikščionybės yra nusakomas *Dievo Miesto* arba *Naujosios Jeruzalės* prasmenimi. Tai vaizdas, kurį šv. Jonas apaštalas mums yra perteikęs savais regėjimais: „Aš, Jonas, mačiau Šventąjį Miestą, Naująją Jeruzalę, nužengiančią iš dangaus nuo Dievo“ *(Apr 21, 2).* Šis šventasis miestas arba Jeruzalė turįs „didelį ir aukštą mūrą su dvylika vartų“ *(21, 14)*; visais savo mastais jis esąs lygus: „jo ilgis, aukštis ir plotis“ yra toks pat *(21, 16);* jo sienos pastatytos „iš jaspio akmens“, o pats miestas „iš gryno aukso“; miesto pamatai išpuošti „visokiais brangiais akmenimis“; miesto gatvės —„grynas auksas, kaip perregimas stiklas“; miestui apšviesti nereikia „saulės ar mėnulio“: jį apšviečia Dievas iš vidaus, „ir jo žiburys yra Avinėlis“ *(Apr 21, 18—23).* Be abejo, visa tai nėra Dievo Miesto „architektūra“; tačiau tai *pradai,* kurie perkeistojoje būtyje išeina aikštėn, būtent: dalių darna, vidinio grožio prasiveržimas, šviesa iš vidaus. Naujoji Jeruzalė kaip atbaigtojo pasaulio prasmuo slepia savyje visa, ką tik gražaus žmogaus vaizduotė gali sukurti, nes grožis yra perkeitimo regimybė; grožio pralenkti nebegalima. *Atbaigtasis buvimas yra buvimas grožiu.*

Šisai Dievo Miesto aprašas ir turėjo lemiančią reikšmę krikščioniškųjų šventyklų statymui bei įrengimui. Ir visiškai pagrįstai, nes jei krikščioniškoji šventykla privalo būti statoma perkeistojo pasaulio pavyzdžiu ir jei šio perkeistojo pasaulio vaizdas yra Naujoji Jeruzalė, tai savaime aišku, kad šio šventojo Miesto vaizdas virsta ir krikščioniškosios šventyklos pavyzdžiu. Būdamą Kristaus buvojimo istorijoje regimybė, krikščioniškoji šventykla tuo pačiu yra ir Naujosios Jeruzalės regimybė. Statant krikščioniškąją šventyklą ir ją įrengiant, Naujoji Jeruzalė įsikūnija kūrybinėse žmogaus pastangose. Šitaip tad ir buvo, pradedant 4-uoju šimtmečiu, kai krikščionys galėjo laisvai savas šventyklas kurti. Šitaip jie jas suprato ir

šitaip jie jas statė: *žemiškieji Dievo Namai turėjo būti ne kas kita, kaip atvaizdas dangiškųjų Dievo Namų*. Bažnyčios tėvų raštuose ši samprata yra sutinkama kiekviename žingsnyje. Ji išeina aikštėn ir naujos bažnyčios šventinimo liturgijoje, kuri yra ir šiandien ta pati tiek Vakarų, tiek Rytų Bažnyčiai. Visi šios liturgijos veiksmai, visos maldos ir giesmės kalba, kad čia įrengiamas šventasis *Dievo Miestas*, kuriame gyvena mūsų Viešpats.

Tuo kaip tik ir yra atsakomas ankstesnis klausimas, ką krikščioniškoji šventykla iš tikro privalo vaizduoti ir ar ji gali būti panaši į žmogaus buveinę, kaip tai yra buvę Izraelio religijoje. Atsakymas, kaip matome, yra *neigiamas*. Krikščioniškoji šventykla nebevaizduoja *žemiškosios* žmogaus gyvenvietės, vis tiek ar ši būtų palapinė, ar namai, ar rūmai. Krikščioniškoji šventykla vaizduoja amžinąją buveinę, kuri, pasibaigus žemiškajai kelionei, bus žmogui sava. Tai daugiau nei tik pakilnintas ar papuoštas žmogiškasis butas. Tai būstas, kurio žmogus *laukia* pasaulio istorijos gale. Tai būsimoji žmogaus gyvenvietė kurioje Dievas bus viskas viskame. Krikščionis pergyvena šventyklą kaip nuorodą į baigties būseną, kurios linkui jis ir pats keliauja. Šventykla jam yra nuolatinis priminimas, kad tikroji jo buveinė yra ne jo susikurtieji namai plačiausia šio žodžio prasme, bet anasai Dievo Miestas, kurį šventykla savimi kaip tik ir atspindi.

Kiekvienas tad eschatologinio šventyklos pergyvenimo menkinimas ar tai liturgijos prastinimu, ar šventyklos paskirties iškreipimu, paverčiant ją daugiatiksle sale žmonėms rinktis, yra nusikaltimas keleiviniam krikščioniškosios egzistencijos pobūdžiui. Krikščioniškoji šventykla yra izraelitinės šventyklos priešingybė. Senajame Testamente ji buvo pakilnintas žmogaus butas: čia Dievas tarsi „mokėsi" iš žmogaus, kaip turi būti įrengta jo gyvenvietė. Krikščioniškoji šventykla yra žemiškųjų sąlygų sumenkintas amžinasis Dievo Miestas perkeistojoje būtyje: čia žmogus tarsi „mokosi" iš Dievo, kaip reikia įrengti jam buveinę žemiškojoje istorijoje. *Šventyklos teologija* yra vienintelis kelias suvokti šventyklos prasmei, o tuo pačiu ir jos sąrangai — tiek architektūros, tiek joje vykstančios liturgijos atžvilgiu. „Šventykla yra užuobėga būsimosios santaikos, ano naujo dangaus ir naujos žemės, kai visi kūriniai susirinks aplinkui Kūrėją" [63]. Tai pagrindinis šventyklos teologijos principas ir sykiu pagrindinė gairė krikščioniškajai šventyklai kurti.

Ketvirtas skyrius

VIENUOLINIO GYVENIMO PRASMĖ

Nagrinėjant Bažnyčios ir kultūros klausimą, reikia kreipti dėmesį ir į tą krikščioniškojo gyvenimo formą, kurią vadiname *vienuolynu* ir kurios prasmė šiandien yra ne tik aptemusi, bet, atrodo, net visiškai dingusi. Vienuolynas juk esąs istorinė Bažnyčios skleidimosi apraiška, todėl ji galinti praeiti, kaip ir kiekviena kita istorinė apraiška. Jau esame minėję, kad vienuolynai yra buvę krikščioniškosios europinės kultūros pirmaeiliai kūrėjai bei skleidėjai. Dar daugiau: jie išgelbėjo Europai ir stabmeldiškosios graikų bei romėnų kultūros vertybių visetą, įugdydami šį visetą į krikštijamų europinių tautų dvasią bei kultūrinę sąrangą. Tai nepaneigiamas vienuolynų nuopelnas.

Tačiau šis nuopelnas priklauso praeičiai. Naujoji europinė kultūra, pradedant Renesansu, kūrėsi užu vienuolyno vartų ir dažniausiai net priešingai vienuolynų dvasiai. Tai esame irgi minėję ir sakę, kodėl taip įvyko. Kalbėti tad šiandien apie vienuolynus kaip kultūros židinius reiškia kalbėti apie *atgyveną:* ji yra buvusi ir žydėjusi, tačiau jau atgyvenusi ir nužydėjusi. Kas tad liko vienuolynams? Bėgioti paskui kultūrinę pasaulio veiklą? Jungtis į tokius darbus, kokie atliekami ir be vienuolių? Michelis van Parys, kalbėdamas apie vienuolynų krizę, pastebi, kad „jei vienuolynų (monachisme) krizės esama, tai jos ieškoti reikia ne tiesiog pašaukimuose, vadinasi, Viešpaties kvietime, o pasaulio išvaizdoje (masque), kuri kinta ir praeina“ [1]. Kitaip tariant, vienuolyno santykis su pasauliu yra tai, kas vienuolinę būseną arba laiko, arba žlugdo. Koks tad privalo būti šis santykis, kad vienuolinė būsena būtų ne tuščiavidurė forma, o pilnaprasmė žmogiškoji būtis?

1. Vienuolynas kaip skirtina būsena

Žinomas prancūzų teologas dominikonas Yves M. J. Congaras norėtų vienuolyne regėti „idealinį dvasinės kunigystės" arba „gryną karališkosios krikšto bei malonės kunigystės įvykdymą"[2]. Kadangi tačiau dvasine arba karališkąja kunigyste vadiname bendrąją kunigystę, būdingą kaip tik pasauliškiams (plg. *1 Pt 2, 9*), tai, pagal Congaro sampratą, vienuolis būtų ne kas kita, kaip pasauliškio tęsinys ir atbaiga. Juodu skirtųsi tik tos pačios dvasinės arba karališkosios kunigystės laipsniu, kaip kad kunigas skiriasi nuo vyskupo tos pačios sakramentinės kunigystės laipsniu. Pasauliškyje ši dvasinė kunigystė esanti tik pradėta, todėl neišsivysčiusi, dažnai kasdienybės aptemdyta ir net sutepta. Vienuolyne gi ji esanti suklestėjusi, stipri, gryna ir pakilusi ligi savo idealo. Tokiu atveju pasauliškio siekinys — tai nuosekli išvada iš Congaro pažiūrų — būtų kuo greičiausiai susivienuolinti: arba tiesiog stojant vienuolynan, arba bent prisiimant vienuolinį gyvenimo būdą, kaip tai yra buvę „pasaulinių brolių" sąjūdyje viduriniaisiais amžiais (12 šimtm.), kurio šalininkai eidavę į miškus, apsigyvendavę toli nuo bendruomenės, vertęsi rankų darbu, laikęsi celibato ir neigę bet kokią nuosavybę[3]. Simboliškai šis pasauliškio siekinys susivienuolinti išeina aikštėn kaip dažnas Rytų Bažnyčios paprotys mirus būti palaidotam vienuolio drabužiais. Šitaip suprantant vienuolyną, jis nustoja buvęs skirtinos bažnytinės būsenos nešėjas bei atstovas, virsdamas tik tobulesne bei ryškesne pasauliškio būsenos lytimi.

Betgi priešingai Congarui Vatikano II susirinkimas laiko vienuolį *ypatinga* būsena Bažnyčioje, skirtinga tiek nuo dvasiškio, tiek nuo pasauliškio. Vienuoliai, pasak Susirinkimo, „nėra tarpinis luomas tarp kunigų ir pasauliškių. Dievas ir iš vienų, ir iš kitų pašaukia kai kuriuos tikinčiuosius naudotis tąja specialia dovana Bažnyčios gyvenime"[4]. Vienuolis „nauju, ypatingu pagrindu paskiria save Dievo tarnybai ir garbei" (t. p.). Tiesa, Susirinkimas neneigia, kad ana speciali dovana arba anas naujas pagrindas yra giliai įsišaknijęs „krikšto konsekracijoje ir pilniau ją išreiškia" (II, 119), nes Krikšto sakramentas yra visų dovanų, pašaukimų ir tarnybų sąlyga. Betgi tai anaiptol nereiškia, kad vienuolinė būsena išsisemtų pakeliant krikšto malonę į idealinį jos lygį. Vienuolinė būsena yra ypatinga dovana, kurianti todėl ir

ypatingą krikščionio padėtį Bažnyčios gyvenime bei jos sąrangoje. Viešpats teikia šią dovaną tiek dvasiškiams, tiek pasauliškiams, išskirdamas juos iš jų luomo ir pervesdamas į naują luomą. „Iš gavusiųjų įvairiausias dovanas išsiskiria visi tie, kurie yra Dievo pašaukti laikytis evangelinių patarimų ir juos ištikimai vykdo",— pastebi Vatikano II susirinkimas (II, 116). Laikyti tad vienuolį idealiniu pasauliškiu reiškia užtrinti specialų jo pobūdį ir tuo nuskurdinti Bažnyčios įvairybę bei šiosios prasmingumą.

Tačiau kas gi sudaro vienuolio būsenos būdingumą? Vatikano II susirinkimas skelbia, kad tai įžadai arba kitokie į įžadus panašūs ryšiai, kuriais krikščionis „įsipareigoja sekti trimis evangeliniais patarimais" (I, 77): vienuolis yra tasai, kuris „daro neturto, skaistybės ir klusnumo įžadus" (II, 115). Tai formalinė vienuolio žymė, jam vienam sava ir jį skirianti nuo visų kitų Bažnyčios luomų, kuriuose įžadų nėra, nes net ir kunigas šventimų metu, išskyrus klusnumą savam vyskupui, jokių kitų įžadų nedarydavo. Tik pop. Paulius VI motu proprio „Ad pascendam" (1972 m. rugp. 15 d.) yra įsakęs pažadėti celibatą viešomis apeigomis diakonato šventimų metu. Įžadai kaip formalinė vienuolio žymė yra visiems žinomas dalykas.

Tai betgi, kas mums beveik nežinoma, yra šios žymės arba įžadų sąsaja su išganymo istorija, kitaip sakant, jos *objektyvi* prasmė. Vienuolinė būsena yra juk Bažnyčios luomas, iš Bažnyčios išaugęs ir joje laikąsis. Šis „luomas, kuris kyla iš pasižadėjimo sekti Evangelijos patarimais, nors ir nėra hierarchinė Bažnyčios santvarkos dalis, nepaneigiamai priklauso prie jos gyvenimo ir šventumo",— moko Vatikano II susirinkimas (I, 78). Tai reiškia: vienuoliai nėra Bažnyčiai atsitiktinybė, o sudedamoji jos gyvenimo *dalis, kuri, tiesa, yra istorijoje atsiradusi ir išaugusi*, kuri betgi apreiškia Bažnyčios *vidinį* skleidimąsi ir todėl turi daugiau reikšmės negu kuri kita istorinė atsitiktinybė, pvz., popiežiaus valstybė net ir dabartiniu Vatikano pavidalu. Kadangi tačiau Bažnyčios gyvenimas apima visą išganymo istoriją, todėl savaime kyla klausimas, ką ir kaip vienuolis šioje istorijoje reiškia bei vykdo. Kas gi giliausia prasme yra Bažnyčioje įvykę, kylant joje vienuolių luomui? Atsakyti į šiuos klausimus galima tik suvokus evangelinių patarimų prasmę, nes *tik* šie patarimai, paversti egzistenciniais žmogaus įžadais, sudaro vienuolinės būsenos būdingumą.

2. Evangelinių patarimų pobūdis

Evangelinių patarimų Bažnyčia nesukūrė: ji gavo juos iš paties Kristaus. Jis pats kalbėjo apie nevedybas „dėl dangaus karalystės" *(Mt 19, 12);* jis pats patarė tam, kuris „nori būti tobulas", *parduoti visa, išdalinti beturčiams* ir sekti juo *(Mt 19, 21);* jis pats skelbė, kad „kas jūsų klauso, tas manęs klauso" *(Lk 10, 16).* Visi vienuolio daromi įžadai — skaistybės, neturto, klusnumo — yra įsišakniję Evangelijoje kaip Kristaus mokslo dalis ar gal net ir kaip jo dvasia. Tai atoliepis į Kristaus kvietimą eiti jo keliu ligi galo.

O vis dėlto šie patarimai nėra įsakymai. Pats Kristus aiškiai skiria įsakymus nuo patarimų: „Jei nori įeiti į gyvenimą", vadinasi, išgelbėti savo sielą, „laikykis įsakymų", būtent: „Neužmuši, nesvetimoteriausi, nevogsi, neliudysi netiesos" ir t. t. *(Mt 19, 17—19).* Amžinam gyvenimui laimėti viso to pakanka. Jei betgi klausiame toliau tardami: „Visa tai laikiau nuo savo jaunystės, ko man dar trūksta?" *(Mt 19, 20),* tuomet Kristus atsako nurodydamas į patarimus: „Jei nori būti tobulas" *(Mt 19, 21),* nevesk ir netekėk, išdalink vargšams savo turtus, paklusk pašvęstiems ir pasiųstiems žmonėms kaip Tėvo valios reiškėjams (plg. *Jn 5, 30*). Taigi savotiška priešstata: vienoje pusėje amžinasis gyvenimas ir įsakymai jam pasiekti, kitoje — tobulybė ir patarimai jai vykdyti. Tai skirtumas, padarytas paties Kristaus, o paskui Bažnyčios skelbtas visais amžiais. Tačiau *teologiškai* šis skirtumas liko nepaaiškintas nei paties Kristaus, nei neatskleistas Bažnyčios. Jis buvo tik pabrėžiamas nenurodant, kokią *subjektyvią reikšmę* žmogui turi įsakymų laikymasis ir kokią — patarimų vykdymas. Vienuolių luomas renkasi evangelinius patarimus, padarydamas juos savos būsenos turiniu, kartu betgi nepašalindamas tų sunkenybių, kurios netikėtai kyla iš minėto teologinio neaiškumo.

Kas gi yra ana tobulybe, apie kurią Kristus yra kalbėjęs jį klaususiam turtingam jaunikaičiui (plg. *Mt 19, 16—20)?* Iš sykio atrodo, kad tai *asmeninis šventumas:* šitaip tobulybė buvo suprantama ilgus amžius, šitaip ji buvo vaizduojama asketiniuose raštuose, šitaip ji buvo vienuolių vykdoma savame gyvenime. Trumpai sakant, evangeliniai patarimai esą kelias į asmeninį šventumą. Bažnyčios praktika betgi rodo visai ką kita. Bažnyčia niekad nėra mokiusi, kad evangeliniai patarimai yra ar

vienintelė, ar būtina sąlyga asmeninei tobulybei. Atvirkščiai. Bažnyčia yra paskelbusi šventaisiais ištisą būrį ir vedusių vyrų bei ištekėjusių moterų, ir turėjusių nemaža turto, ir valdžiusių kitus, kaip tai yra buvę šventųjų karalių ar kunigaikščių atvejais. Rytų Bažnyčioje esama net ypatingos šventųjų grupės, vadinamos „šventieji princai“, kurių gyvenimo vaizdas anaiptol nėra panašus į vienuolio vaizdą[5]. Visi šie žmonės neišsižadėjo nei vedybų, nei nuosavybės, nei savos valios, o vis dėlto pasiekė asmeninio tobulumo ir net altoriaus garbės. Tai aiškus nurodymas, kad asmeninis šventumas yra suderinamas ir su šeima, ir su turtu, ir su savos valios pasilaikymu bei jos reiškimu. Kitaip tariant, galima vesti bei tekėti irgi *dėl dangaus karalystės; galima turėti turto ir vis dėlto* sekti Kristumi; galima sava valia taip pat vykdyti dangiškojo Tėvo valią. Evangeliniai patarimai asmeniniam šventumui nėra būtini.

Ar jie palengvina žmogui šio šventumo siekti? Tai klausimas, liečiąs jau atskiro asmens sielos nuotaiką, jo polinkius, jo paveldėjimą, išauklėjimą, apskritai visą jo prigimtą ir įsigytą dvasios sąrangą. Vieniems gali evangeliniai patarimai tobulumo siekimą palengvinti, kitiems jie gali jį apsunkinti ar net ir visiškai sukliudyti, nes pasaulis kaip gundymas slypi net ir dvasingiausiuose dalykuose — net ir maldoje, net ir pasninke, net išmaldoje (ypač šioje!), kaip į tai yra nurodęs pats Kristus (plg. *Mt 6, 1—18*). Jis slypi ir evangeliniuose patarimuose, ir niekas negali būti tikras, kad jis, padaręs skaistybės, neturto ir klusnumo įžadus, *asmeniškai* tobulybę pasieks. „Aš mačiau žmonių,— rašo savo atsiminimuose Atos kalno vienuolis Siluanas (S. I. Antonovas),— kurie buvo geri, kol nebuvo vienuolyne, o įstoję į jį visiškai sugedo“[6].

Jei betgi asmeninio šventumo galima siekti bei pasiekti ir be evangelinių patarimų, tai kas gi yra ana tobulybė, su kuria Kristus šiuos patarimus sieja? Tai ne kas kita, kaip *objektyvi padėtis,* vadinasi, tobulybė ne atskiro asmens, o žmogiškosios egzistencijos kaip tokios. Tai tobulybė, kurią evangeliniai patarimai ne tiek kuria, kiek apreiškia ir į ją nurodo. Kitaip tariant, tai *eschatologinė tobulybė pačios žmogaus būties,* kurios visi laukiame ir kuri evangeliniuose patarimuose išeina aikštėn jau čia pat, mūsojoje istorijoje, bent simboliniu būdu. Štai ko mes dažniausiai vienuolinėje būsenoje nepastebime manydami, esą vienuolinė būsena Bažnyčioje susikūrusi

subjektyviam reikalui. Iš tikro gi ji savimi apreiškia visiškai *objektyvų* išganymo istorijos tarpsnį, būtent *būties perkeitimą*, ir todėl turi eschatologinę prasmę, nes eschatologija Krikščionybei yra ne koks atsitiktinis priedas, o krikščioniškojo tikėjimo atspalvis, kuris tarsi būsimos dienos aušra nudažo visą būtį (J. Moltmannas). Kas tad yra atskiri vienuolio įžadai šios eschatologinės aušros šviesoje?

3. *Neturto eschatologija*

Jeigu Evangelijos minimas turtingas jaunikaitis (plg. *Mt 19, 16—22*) iš tikro būtų pasielgęs taip, kaip Kristus jam patarė, vadinasi, jei jis būtų savo turtą pardavęs ir pinigus išdalijęs vargšams, tai nežinia, ar jis *asmeniškai* būtų dėl to pasidaręs tobulesnis, nes subjektyviai tobulybei reikia dar daug ir kitų dalykų, ne tik vieno neturto, pvz., nusižeminimo, susivaldymo, sugyvenimo dvasios, patarnavimo nuotaikos bei darbų, maldingumo ir t. t. Ar anas jaunikaitis visų šių asmeniniam šventumui būtinų savybių būtų įsigijęs, netekdamas turto, niekas negali pasakyti. Viena tačiau aišku: pardavęs visa, ką turėjo, ir pinigus išdalijęs vargšams, jis būtų *objektyviai* atsidūręs tokioje padėtyje, kurioje savęs aprūpinimas yra sudedamas į *kito* rankas. Apsirūpinti reikia kiekvienam ir kiekvienu atveju, nes pati mūsų prigimtis priklauso nuo medžiaginio pasaulio. Žmogus yra verste verčiamas apsirūpinti, kad galėtų pasaulyje iš viso išsilaikyti. Atsisakydami apsirūpinti *patys* savu turtu ar uždarbiu, savaime esame nukreipiami į *kitą*, kuris teikia mums reikalingų dalykų — maisto, drabužių, pastogės, globos ligoje ir įvairių kitų gėrybių.

Kas yra šisai „kitas"? Kristaus prasme tai *dangiškasis Tėvas*. Kalno pamoksle Jėzus aiškiai pabrėžė, esą nereikia baimingai rūpintis, ką valgysime, kuo vilkėsime, ką gersime, kuo apsiklosime (plg. *Mt 6, 25—31*), nes dangiškasis Tėvas „žino, kad viso to reikia" (*Mt 6, 32*). Todėl jis visu tuo mus ir aprūpins, kaip aprūpina „dangaus sparnuočius" ir „laukines lelijas" (*Mt 6, 20, 28*). *Neturtas yra ženklas tokios būsenos, kurioje pats Dievas tampa mūsų aprūpintoju.* Neturtas anaiptol nepašalina būtinybės apsirūpinti. Jis tik apreiškia padėtį, kurioje mūsų apsirūpinimas esti sudedamas į Viešpaties rankas.

Kada betgi Dievas gali būti mūsų tiesioginis aprūpintojas? Tik tada, kai žemė virsta jo padangte, kai jis gyvena su žmonėmis kaip „jų Dievas", kai nušluosto „nuo jų akių kiekvieną ašarą", kai mirties daugiau nebėra, „nei dejavimo, nei šauksmo, nei skausmo"; trumpai tariant, kai praeina „pirmasis dangus ir pirmoji žemė" arba visa, „kas buvo pirma" *(Apr 21, 1—4)*. Kaip tiesioginis mūsų aprūpintojas Dievas pasirodo tik perkeistame pasaulyje. Nuosekliai tad ir neturtas kaip savęs aprūpinimo patikėjimas Viešpačiui yra nuoroda į šį perkeitimą: *neturtas yra perkeistosios būklės šauklys*. Pačia savo esme jis yra eschatologinio pobūdžio. Ir tik šio pobūdžio šviesoje jis yra objektyviai prasmingas bei subjektyviai vertingas kaip priemonė tobulėti gyvenant ano perkeistojo pasaulio viltimi ir jį savu neturtu reiškiant.

Atsietas nuo būties perkeitimo ir perkeltas į dabartinį pasaulį, neturtas virsta arba utopija, arba apgaule. *Utopija jis virsta todėl, kad neperkeistoje žemėje aprūpinimas* niekad neateina tiesiog iš Dievo, o tik iš mūsų pačių ar iš mūsų artimo. Kitaip manyti ar elgtis reikštų laukti aiškaus stebuklo ir tuo Dievą gundyti. Jei kas šitokią utopiją iš tikro vykdytų, būtų ne tobulybės keliu einąs krikščionis, bet lengvapėdis kitų triūso išnaudotojas.— *Apgaule* neturtas virsta todėl, kad, atsisakius apsirūpinimo asmeniškai, jis yra pasiekiamas visuomeniškai, susitelkus bendruomenėn ir jos vardu kaupiant žemiškąsias gėrybes ne tik šiai, bet ir rytojaus dienai: tokiu atveju apsirūpinimas virsta užtikrinta apdrauda. Atsisakius turto, laimimas aprūpinimo tikrumas, kadangi bendruomenė visados yra galingesnė negu atskirai gyvenantis asmuo. Kad tai tikras pavojus bei gundymas, matyti ir iš Vatikano II susirinkimo įspėjimo vienuolynams „vengti bet kokios prabangos, perdėto pelno ieškojimo (vienuolijų turimas turtas irgi duoda pelno.— *Mc.*) ir turtų krovimosi" (II, 125): visi šie dalykai vienuolijų istorijoje yra buvę ir dažnu atveju dar ir šiandien tebėra. Šiuo atžvilgiu teisingai pastebi prel. Paulius Simonas, kad „viduriniaisiais amžiais neturtas buvo pirmiau praktinis, o tik paskiau juridinis. Šiandien gi jis yra visų pirma juridinis, nebūdamas pašalaičio regimas, kad būtų ir praktinis... Kas šiandien daro neturto įžadą, paprastai (in der Regel) yra tikras, jog jokių didesnių medžiaginių rūpesčių jam turėti nebereikės" [7].

Šio visoms vienuolijoms gresiančio pavojaus galima išvengti tik tuo atveju, jei vienuoliai iš tikro bus, kaip

Vatikano II susirinkimas pageidauja, „neturtėlių dvasios" (II, 125). O neturtėlių dvasios jie galės būti tik tada, kai savą apsirūpinimą, gaunamą iš *kito*, pergyvens *kaip auką*, vadinasi, kaip laisvai teikiamą *dovaną*, o ne kaip uždarbį ar užmokestį, ar atlyginimą už religinį, pedagoginį, socialinį, mokslinį ar kurį kitą patarnavimą, kaip tai šiandien įprasta, nes tik laisvai teikiama auka, priimta *kaip malonė*, virsta ženklu, jog Dievas yra „su jais" (*Apr 21, 5*) kaip jų aprūpintojas. Nesirūpinti rytdiena — o tai ir sudaro neturto esmę — reiškia gyventi viltimi, jog Viešpats pažadins artimo širdį teikti auką laisvos dovanos pavidalu. Gi bet kokia vienuolio *teisė* į užmokestį, į atlygį, į apdraudą ar pensiją, kylanti iš pasaulinių įstatymų, yra neturto klastojimas, kadangi *teisė sunaikina auką*. O sunaikinta auka sunaikina ir neturtą kaip ženklą, jog mano aprūpintojas yra dangiškasis Tėvas: vienuolis pensininkas yra tokio ženklo priešingybė ir net, religiškai kalbant, išjuoka. Neturto įžadas nėra nei ekonominis, nei socialinis, o giliausiai religinis, todėl jis negali būti siejamas su aprūpinimo tikrumu bendruomenės sąranga. Minėtasis Paulius Simonas tad ir teigia, jog „asketiniai žmonės šiandien būtų tik tie, kurie atsisakytų aprūpinimo tikrumo, taip mėgstamo buržuazinio pasaulio" (p. 168). Tik tada neturtas būtų išraiška to, ko laukiame, kai praeis senasis dangus ir senoji žemė. Tai būtų tikrovinis pasitikėjimas Viešpaties pažadu aprūpinti rytdieną. Kai neturto įžadas yra grindžiamas bei vykdomas šios eschatologinės vilties šviesoje, jis iš tikro virsta nuoroda į tai, jog naujasis dangus ir naujoji žemė nėra tik priešais mus, bet jau ir su mumis. Tai būsimojo amžiaus skelbimas — ne žodžiu, o pačia žmogiškąja būsena, sudėta į Viešpaties rankas mažiausiojo brolio pavidalu, nes šiame brolyje Kristus gyvena ne tik ligonio ar kalinio būdu, bet ir būdu, kuriuo pavalgydinamas alkstantysis, aprengiamas nuogasis ir apnakvydinamas pakeleivis (plg. *Mt 25, 35—39*). Per *mažiausiojo brolio auką byloja Viešpats kaip rytdienos* aprūpintojas. Daryti tad neturto įžadą reiškia suvokti savo būseną kaip patikėtą kito malonei.

4. Skaistybės eschatologija

Tas pat tartina ir apie skaistybės įžadą. Kaip apsirūpinimas žemiškosiomis gėrybėmis, taip ir vedybos yra dabartinės mūsų žemės būtinybė, kad žmonija galėtų augti

bei apvaldyti pasaulį (plg. *Pr 1, 28*). Pakėlęs moterystę į sakramento rangą, Kristus pašventė lyčių sąjungą taip giliai, jog vyro ir moters santykiai virto atvaizdu Kristaus ir Bažnyčios santykių (plg. *Ef 5, 22—23*). Tai reiškia: *vedybos yra ne tik kūrimo, bet ir atpirkimo istorijos dalykas.* Kūrimo istorijos todėl, kad su jų pagalba vyksta Viešpaties skirtas uždavinys pripildyti pasaulį ir jį žmogui palenkti; atpirkimo istorijos todėl, kad sakramentinė moterystės malonė tampa būdu vedusiems save pašvęsti. Vedybos nėra žmogui tarsi kažkoks atsitiktinis priedas jo būviui, bet pirmykštis ir nepraeinantis pats šis būvis, apimąs visą jo sąrangą: fizinę, psichinę ir religinę — „proles, fides, sacramentum — vaikai, ištikimybė ir sakramentas", kaip tai nusakė jau šv. Augustinas.

Bet štai Kristus abejojantiems apaštalams, esą „neverta vesti", jei nevalia paleisti sykį vestos žmonos, atsakė: esama nevedančiųjų, „kurie tokie gimę iš motinos įsčių" (invalidai); esama nevedančiųjų, „kurie žmonių padaryti" (eunuchai); bet esama ir nevedančiųjų, „kurie patys save tokius padarė dėl dangaus karalystės" (*Mt 19, 10—12*), vadinasi, laisvai apsisprendė nevesti bei netekėti nepaisydami, jog moterystė yra Dievo Kūrėjo įsteigta ir Dievo Atpirkėjo pašvęsta ir jog ji yra „tobuliausias paveikslas tos vienybės, kuri yra tarp Kristaus ir Bažnyčios" (pop. Pijus XI, encikl. „Casti connubii", nr. 14). Tačiau ir vėl klausiame: kas gi yra ta dangaus karalystė, kuria yra grindžiamos nevedybos kaip evangelinis patarimas? Į tai atsakė irgi pats Kristus, sadukėjų klausiamas, kieno būsianti moteris po prisikėlimo, turėjusi žemėje septynis vyrus: „Prisikėlusieji iš mirusiųjų jų neves ir netekės, o bus kaip Dievo angelai danguje" (*Mk 12, 25*; plg. *Mt 22, 30*). Tai reiškia: *kas atsisako vedybų dėl dangaus karalystės, vaizduoja būseną po prisikėlimo.* Nevesti dėl dangaus karalystės reiškia virsti prasmenimi perkeistosios tvarkos, kurioje žmonijos dauginimasis bus nebetekęs prasmės, kadangi kūrimu pradėtas pasaulio tapsmas bus virtęs amžinu palaimintuoju būsmu.

Šia prasme Vatikano II susirinkimas ir skelbia, kad „skaistybė yra ypatingas dangiškųjų gėrybių ženklas" (II, 125) ir kad jos laikydamiesi tikintieji „visiems krikščionims primena tas nuostabias Dievo sudarytas jungtuves tarp Bažnyčios ir jos vienintelio Sužadėtinio Kristaus" (II, 124). Kalbėdamas gi apie kunigų celibatą, Susirinkimas dar labiau paryškina eschatologinį skaistybės po-

būdį: „Celibatu kunigai gyvai primena būsimąjį pasaulį, jau dabar čia esantį tikėjimu ir meile; pasaulį, kuriame prisikėlusieji nei ves, nei tekės“ (II, 201). Tai pabrėžia ir Y. M. J. Congaras pastebėdamas, esą skaistybė „turi ypatingą eschatologinį ryšį su naująja kūrinija“ [8].

Štai *kodėl skaistybei apsisprendusio žmogaus gyvenimas* ir yra vadinamas — ypač Rytų Bažnyčioje — „angeliškuoju gyvenimu — bios aggelikos“; ne todėl, kad skaistus žmogus būtų virtęs kažkokia bekūne dvasia, o todėl, kad jis yra tapęs *objektyviu prasmeniu* to, kas išganymo istorijoje visų laukia po visuotinio perkeitimo: būti „kaip Dievo angelai“ *(Mt 22, 30)*. Kaip neturtas yra medžiaginės tvarkos perkeitimo prasmuo, taip skaistybė yra nuoroda į biologinės tvarkos perkeitimą, kuriame pasilieka žmogiškojo asmens lytiškumas, tačiau jau be uždavinio daugintis ir pripildyti žemę. Šv. Augustinas yra gražiai pastebėjęs, kad „tasai, kuris abi lytis sukūrė, jas abi ir atstatys — qui utrumque sexum instituit, utrumque ac restituet“. Žmonės po prisikėlimo nebus belyčiai. Vis dėlto būsimojo amžiaus lytiškumas reikš asmens pilnatvę be biologinio jos pašaukimo, nes „pirmoji žemė“, kuriai šis pašaukimas buvo skirtas, jau bus praėjusi (plg. *Apr 21, 1*). Skaistybės įžadas kaip tik ir skelbia „naujos žemės“ atėjimą arba aną „angeliškąjį gyvenimą“ biologinės sanklodos atžvilgiu. Vedybos yra šventas dalykas tiek pasaulio kūrimo, tiek atpirkimo tvarkoje, tačiau jos yra ne galutinės, ne amžinos, todėl tikinčiajam ir ne vienintelės. Jos yra praeinamos, kaip ir visa kūrimo bei atpirkimo sąranga. Skaistybės įžadas ir yra šio vedybų praeinamumo šauklys ir būsimos angeliškosios tvarkos prasmuo.

Tai vienintelis *tikras* pagrindas, kuris pateisina bei įprasmina skaistybės įžadą vienuolinėje būsenoje. Visi kiti motyvai, kurių tiek yra prisirinkę celibato istorijoje, kritikos neišlaiko: nei nepadalinta tarnyba Viešpačiui, nei nekliudoma malda, nei lengvesnė sielovada, nei dvasinis atvirumas visiems, o ne tik vienam, nes visi šie motyvai galų gale susibėga į vieną, būtent: *vengti šeiminės naštos.* Darantieji skaistybės įžadą — ir net prašalaičiai — paprastai mano, esą šiuo įžadu jie atsisakę šeiminės laimės. Tačiau tai gryna tariamybė. Nė vienam vedančiajam laimė nėra laiduojama, kaip ji nėra laiduojama nė vienam kitam pašaukimui. Tai, kas žmogui šioje žemiškojoje būsenoje tikrai yra laiduojama, yra *našta,* kurią vedantysis krikščionis prisiima ir įsipareigoja nešti lig pat savo

gyvenimo galo. Nėra reikalo čia šios naštos kiek giliau sklaidyti: ji visiems yra žinoma ir kiekvieno vedusiojo patiriama.

Šią tad naštą skaistybės įžadas nuo vienuolio (ar kunigo Vakarų Bažnyčioje) ir nuima. Našta, kilusi iš paties skaistybės įžado — nėra būsenos žemėje be naštos,— jau yra visiškai kitokia, kurios su šeimine našta palyginti neįmanoma, nes skaistybė įpareigoja ne tik ją Viešpačiui pažadėjusius vienuolius ar kunigus, bet ir milijonus tų krikščionių, kurie *dar* yra nevedę ar dėl kurių nors priežasčių *lieka* nevedę. Šį dalyką dažnokai pamirštame, todėl kažkodėl manome, esą vienuolio skaistybė esanti ypatinga našta, o nevedusiojo krikščionio — tik kasdienybė. Abiem ji yra našta to paties būdingumo ir abiem ji yra visiškai skirtinga nuo šeiminės naštos. Abu — ir vienuolis, ir paprastas nevedęs krikščionis — šeiminės naštos neturi, nėra jos patyręs ir ją nešęs.

Jei skaistybės įžadas, kaip regime, netenka eschatologinės prasmės vaizduoti lyčių santykį būsimajame gyvenime, jis tampa grynai *neigiamas:* vengti, krikščioniškai kalbant, kryžiaus, kuris kyla iš Moterystės sakramento. Kiekvienas juk sakramentas teikia atperkamąją malonę tik per kryžių: visų pirma per Kristaus kryžių, o istorijoje per jo skleidimąsi visų mūsų kryžiuose. Pro vieną tokį kryžių, būtent pro šeimos kryžių, skaistybės įžadas vienuolį kaip tik ir praveda, neuždėdamas jo ant vienuolio pečių. O jei šis įžadas aptemsta ar net esti paneigiamas kaip eschatologinis prasmuo, jis virsta gryna neigiamybe ir net psichologiniu patogumu, kaip ir apsirūpinimo tikrumas, atsisakius turto. Galimas daiktas, kad kaip tik šiame skaistybės įžado nueschatologinime ir slypi priežastis, kodėl celibatas tampa ne vienam tikru pavojumi suskursti dvasia: celibatininkas be eschatologinio ženklo yra ne kas kita, kaip senbernis ar senmergė.

5. Klusnumo eschatologija

Tokią pat prasmę turi ir klusnumas, atremtas į Kristaus žodžius: „Kas jūsų klauso, manęs klauso“ *(Lk 10, 16)*. Tai reiškia: klusnumas savo esmėje yra kreipiamas ne į žmogų, bet į patį Kristų. Pasak Vatikano II susirinkimo, vienuoliai „klusnumo įžadu“ visiškai paveda „Dievui savo valią“ (II, 125). Išganymo istorija juk ir yra ne kas kita, kaip Viešpaties valios skleidimasis laike bei

erdvėje: „Tebūnie Tavo valia" *(Mt 6, 10)*. Kiekvienas, kuris šioje istorijoje dalyvauja, savaime, pasak Vatikano II susirinkimo, „susijungia su išganomąja Dievo valia" (t. p.), tapdamas jos vykdytoju. Aukščiausią bei tobuliausią išraišką šis susijungimas yra pasiekęs Kristuje, kuris, nors ir pabrėždamas, esą jam „duota visa valdžia danguje ir žemėje" *(Mt 28, 18)*, vis dėlto pergyveno savo pasiuntinybę kaip dangiškojo Tėvo valios vykdymą: „Aš neieškau savo valios, bet valios to, kuris yra mane siuntęs" *(Jn 5, 30;* plg. *Jn 4, 34)*. Šią Tėvo valią Kristus vykdė ligi pat galo, net mirties akivaizdoje, sukniubęs Alyvų kalne: „Tebūnie ne mano, o Tavo valia" *(Lk 22, 42)*.

Kristaus keliu eina ir vienuoliai, darydami klusnumo įžadą: „Vienuoliai seka jo pavyzdžiu",— pastebi Vatikano II susirinkimas (II, 126). Kitaip tariant, savo klusnumu vienuoliai vykdo ne ką kita, kaip dangiškojo Tėvo valią. Skirtumas tik tas, kad Kristus Tėvo valią vykdė tiesiog, o vienuoliai ją vykdo netiesiog, būtent nusilenkdami „vyresniesiems, kuriuos tiki esant Dievo atstovais" (II, 126), ir jų klausydami, „kaip reikalauja regula ir konstitucijos" (t. p.). Dieviškoji valia vienuolio būsenoje reiškiasi viršininko valia. Tiesa, Vatikano II susirinkimas įspėja vienuolynų vyresniuosius valdyti „jiems pavestuosius Dievo vaikus", gerbiant „jų asmenį", padedant „jiems savanoriškai paklusti", paverčiant jų klusnumą „aktyviu ir atsakingu klusnumu" (t. p.). Iš kitos tačiau pusės, susirinkimas pabrėžia, kad vienuolyno vyresnysis turi pasilaikyti „galią spręsti ir įsakyti, kas darytina" (t. p.). Vadinasi, paskutinis žodis priklauso vyresniajam, ir klusnumo įžadą padaręs vienuolis turi šiam žodžiui nusilenkti.

Čia tad ir slypi vienuolinės būsenos savotiškumas. Juk jeigu klusnumo įžadu įsipareigotą savos valios palenkimą vyresniajam svarstytume tik dabartinės žemiškosios tvarkos atžvilgiu, tai klusnumas neišvengiamai virstų *žmogiškojo asmens paneigimu*, nes vyresniojo valia kasdienoje yra iš tikro jo paties valia. Tai išraiška jo pažiūrų, jo nusistatymų, jo būdo ir net jo nuotaikos. Ji anaiptol nėra koks Šv. Dvasios įkvėpimas. Ji nėra nė hierarchijos valia didžiųjų Bažnyčios sprendimų atvejais, sakysime, skelbiant dogmas, įsakmiau pabrėžiant dorovės dėsnius, vykdant reikalingas pakaitas. Tokiais atvejais iš tikro galima regėti paties Dievo valią. Gi vienuolyno vyresniojo valia yra kasdieninių elgesių ar veiksmų apsprendimas savo *žmogiškąja* valia. Jei tad vienuolis šiai valiai

paklūsta, tai tuo pačiu jis savo valią palenkia kito žmogaus valiai, atsisakydamas savų pažiūrų bei įsitikinimų, net jei šie objektyviai ir būtų geresni negu vyresniojo įsakytieji.

„*Atsakingas klusnumas*", *kuriuo Vatikano II susirinkimas* mėgina apibūdinti vienuolio klusnumo pobūdį, nieko neišsprendžia, kadangi atsakingumas pačia savo esme liečia tik mano paties sprendimą, ne sprendimą mano vyresniojo. Vykdydamas kito valią, atsakau tik už patį vykdymą (*ar* vykdau ir *kaip* vykdau), ne už šio vykdymo turinį. Už šį turinį yra atsakingas tasai, kuris man liepė jį vykdyti. *Klusnumo įžadas nuima nuo vienuolio atsakingumą už vyresniojo įsakymų objektyvinę vertę.* Vienuolis neatsako už tai, kokios bus šių įsakymų pasekmės, nors jos ir kyla iš jo paties veiksmų. Karlas Rahneris, pasakodamas apie savo kaip teologo išsivystymą, pastebi, kad galėję būti ir visai kitaip: jis galėjęs būti pasiųstas į kokį negrų kaimelį kaip misininkas, ir visa dabartinė jo teologija (14 tomų) būtų tapusi nebuvėle[9].

Klusnumas Kristui gali būti vykdomas klusnumu žmogui tik tuo atveju, kai pro klusnumą švyti kita būsena, būtent ta, kurioje Kristus tikrai yra „karalių Karalius ir viešpataujančiųjų Viešpats" (*Apr 19, 16*), vadinasi, kurioje jo valia yra reiškiama tiesioginiu būdu. Tik šitokioje būsenoje galimas savos valios palenkimas kitam, savęs nenuasmeninant. Būdamas mūsų pirmavaizdis, pagal kurį esame sukurti, Kristus neša savyje giliausią mūsų esmę. Todėl jam paklusti reiškia paklusti šitai mūsų pačių esmei: *Kristaus valia yra pati gilioji mūsų pačių valia.* Tik eschatologinės būsenos šviesoje paklusimas kitam žmogui paklūstančiojo negniuždo, o tobulina, kaip tai skelbia Vatikano II susirinkimas: „Vienuolio klusnumas ne tik nemažina žmogaus asmens vertės, bet dar ją subrandina didindamas Dievo vaikų laisvę" (II, 126), nes Dievo vaikų laisvė yra perkeistosios tvarkos laisvė, kai visa kūrinija „bus išvaduota iš sugedimo vergijos" (*Rom 8, 21*). Trumpai tariant, *klusnumas nenuasmenina tik tada, kai jis yra eschatologinio pobūdžio;* kai jis yra pergyvenamas bei vykdomas kaip perkeitimo ženklas mūsosios žemės sąlygomis. Tokiu atveju iš tikro galima pro žmogiškąją vyresniojo valią regėti paties Kristaus valią. Tokiu atveju žmogiškosios valios netobulybės ištirpsta perkeitimo žėrėjime, ir vienuolis jaučiasi laisvas ana perkeistąja Dievo vaikų laisve. Vykdymas įkyrių, neprotingų ar net erzi-

nančių vyresniojo įsakymų netenka kasdieniškosios slėgos, kaip kad keleivis ima nebejausti nuovargio, išvydęs savo kelionės tikslą. Gi klusnumas be eschatologijos yra dvasinis abuojumas, kuriam yra visai vis tiek, kas įsakoma ir kas vykdoma. Tai „valios laidotuvės" (J. Klimax).

6. *Vienuolio vaidmuo išganymo istorijoje*

Evangelinių patarimų sklaida, nors ir gana trumpa, rodo, kad tobulybė, siejama su šiais patarimais, nėra nei subjektyvus šventumas, nei dorinė taisyklė dabartinėje pasaulio tvarkoje. Ji nėra subjektyvus šventumas, kadangi jo galima pasiekti ir be evangelinių patarimų, o evangeliniai patarimai patys savaime jo nelaiduoja. Ji nėra nė dorinė elgesio taisyklė, nes vykdoma šioje žemėje ji virsta arba neatsakinga utopija (neturtas), arba patogumų ieškojimu (skaistybė), arba abuojumu viskam (klusnumas). Su evangeliniais patarimais rišama tobulybė reiškia objektyvią perkeistosios būties tobulybę, kurią evangeliniai patarimai skelbia, į ją nurodo ir ją prasmens būdu jau šioje tvarkoje išreiškia. *Visi evangeliniai patarimai turi eschatologinę prasmę.* Čia glūdi jų reikšmė Kristaus moksle ir jų vertė Bažnyčios gyvenime. Todėl pastarųjų dešimtmečių teologija ir stengiasi vis giliau diegti krikščionio sąmonėn eschatologinę vienuolinės būsenos savybę[10], kadangi tik ši savybė vienuolius kaip luomą išganymo istorijoje pateisina ir Bažnyčios sąrangoje įteisina.

Ši savybė atskleidžia mums ir vienuolio vietą bei vaidmenį pačioje išganymo istorijoje kaip žemiškajame vyksme. Būdami eschatologinio pobūdžio ir kartu sudarydami vienuolinio gyvenimo turinį, evangeliniai patarimai savaime padaro, kad vienuolinis luomas virsta perkeistosios būsenos arba išganymo atbaigos prasmeniu. Kalbėdamas apie Bažnyčią dabartiniame pasaulyje, Vatikano II susirinkimas pačioje pradžioje pastebi, kad pasaulis „yra patekęs į nuodėmės vergiją" (I, 170), tačiau yra „nukryžiuotojo ir prisikėlusiojo Kristaus išvaduotas, kad būtų perkeistas ir atbaigtas" (t. p.). Šie žodžiai yra aiškus nurodymas, kad dabartinė pasaulio padėtis, nors Kristaus ir išvaduota, nėra galutinė; kad ji yra praeinanti ir kad todėl ir po Kristaus visi mes esame pakeliui (in via). Tuo būdu ir Bažnyčia, sako Vatikano II susirinkimas, „bus pilnai atbaigta vien dangaus garbėje, kai ateis visų dalykų atnaujinimo metas" (I, 81). Ši atbaiga yra visos

išganymo istorijos, o tuo pačiu ir Bažnyčios galutinis siekinys. Be abejo, pastebi susirinkimas, mes „nežinome, kokiu būdu pasaulis bus perkeistas“ (I, 207), tačiau mes tikrai žinome, „kad Dievas ruošia naują buveinę ir naują žemę“ (t. p.). Tai vienas iš pagrindinių krikščioniškojo tikėjimo lūkesčių. Atbaigos sąmonė niekad neprivalo išblėsti krikščionyje, nes kitaip išganymo istorija virstų „beprasme begalybe“ (S. Bulgakov), vadinasi, galo neturinčiu vyksmu žemėje, net jei šį vyksmą ir laikytume atpirktu. Atpirkimas be perkeitimo kaip užbaigos yra išganymo istorijos sekuliarizacija. Todėl mes nuolatos ir kalbame: „Laukiu mirusiųjų prisikėlimo ir ateisiančio amžinojo gyvenimo — expecto resurrectionem mortuorum et vitam venturi saeculi“.

Šisai laukimas, paprastai vadinamas eschatologine nuotaika, buvo, kaip žinome, ypatingai gyvas pradinėje krikščionijoje. „Pasaulio galas netoli — štai pradinės Krikščionybės įsitikinimas“,— rašo O. Cullmannas [11]. Apie šį įsitikinimą bei jo prasmę yra pastaraisiais metais daug rašyta, ypač vokiečių protestantų ir prancūzų katalikų teologų [12]. *Mūsų reikalui galima čia tik trumpai pridurti*, kad pirmiesiems krikščionims visa istorija, kaip tai apibūdina Cullmannas, atrodė esanti „išganymo istorijos interim (kol kas) nepaisant, kaip ilgai ji truktų“ [13]. Naujojo Testamento tyrinėtojai ginčijasi, ar Kristaus mokiniai ir pirmieji jo sekėjai iš tikro laukė jo atėjimo jau *savos kartos* trukmėje. Greičiausiai yra taip, jog jie suvokė, kad istorija po Kristaus yra įžengusi į paskutinį savos eigos tarpsnį, vadinasi, į *galo tarpsnį*, nors paties galo dar ir nėra. Po Kristaus yra prasidėjusi „paskutinė valanda“ *(1 Jn 2, 18)*. *Kada ši valanda iš tikro baigsis, žino „tik vienas Tėvas“ (Mk 13, 32)*. Tačiau ji baigsis tikrai (plg. *Mk 13, 21*). Užtat reikia *budėti* (plg. *Mk 13, 33—37*); reikia *laukti* ir šiuo lūkesčiu gyventi. Juo pradinė krikščionija ir gyveno nesistengdama nustatinėti kalendorinių šiai pabaigai terminų, kaip tai yra buvę ne sykį viduriniaisiais amžiais tiek Vakarų, tiek Rytų Bažnyčioje.

Skaidantis pirminei krikščioniškajai bendruomenei į tris luomus — dvasiškių, vienuolių ir pasauliškių,— pabaigos lūkestis liko ryškiausias kaip tik *vienuolių luome*. Dar daugiau: vienuolių luomas tiesiog įsipareigojo gaivinti Bažnyčioje eschatologinę nuotaiką arba aną atbaigos lūkestį, jį savo gyvenimu reikšti ir būti regimu jo nešėju žemiškosios istorijos eigoje; įsipareigojo tuo, kad prisi-

ėmė minėtus tris evangelinius patarimus, kurie visi, kaip sakyta, yra eschatologinio pobūdžio. Šiuo atžvilgiu vienuolių luomas anaiptol nėra protestas prieš dvasiškių ėjimą į pasaulį imperatoriaus Konstantino suteiktos laisvės keliu, kaip kai kas mėgina aiškinti vienuolių kilmę bei išsivystymą. Jis yra tęsinys pradinio eschatologinio Bažnyčios lūkesčio, išreikšto jau Naujajame Testamente: „Ir Dvasia, ir Sužadėtinė sako: Ateiki... Ateiki, Viešpatie Jėzau!“ (*Apr 22, 17—20*). Tai nėra krikščioniškosios kultūros neigimas; tai tik šios kultūros nušvietimas perkeitimo spinduliais. Visa vienuolių kultūra, kurios yra tokia gausybė[14], vyksta kaip tik anos „paskutinės valandos“ akivaizdoje ir todėl įgyja ypatingą skaidrumą.

Tai ypač įspūdingai išreiškia viena Bažnyčios malda graikiškų vienuolio įžadų metu. Viešpats prašomas padaryti, kad išrinktasis jo tarnas „taptų skambiomis Šv. Dvasios kanklėmis ir kad jis, dirbdamas ar budėdamas, ilsėdamasis ar keldamasis, vis prabiltų psalmėmis bei giesmėmis angelų būdu Dievo akivaizdoje“[15]. Čia liturgiškai keliama ta pati mintis, kurią teologiškai kėlė Konstantinopolio patriarchas Jeremijas II savo susirašinėjime (1578) su protestantų teologais M. Crusium ir J. Andreä, abejojančiais vienuolinės būsenos verte. Patriarchas teigia, esą vienuolis, pasirinkęs „angelų gyvenimą“, turįs „nepajudinamai bei nuolatos žvelgti į dieviškąjį Veidą“[16]. Vadinasi, vienuolis turįs tarsi užbėgti už akių (anticipare) tam, ko Krikščionybė laukia asmeniškai po mirties, o istoriškai po visuotinio perkeitimo, būtent regėti Dievą, kaip jis yra savyje (plg. *Apr 22, 3*). Be abejo, žemėje to negalima pasiekti tikroviškai, užtat galima tai išreikšti *prasmeniškai*. Vienuolis tad ir yra šios prasmeninės Dievo Veido regimybės išraiška. Viršiniu savo pavidalu vienuolio veiksmai yra tokie pat kaip ir visų žmonių, tačiau būdami vykdomi Viešpaties akivaizdoje, jie virsta palaimintojo regėjimo užuobėga (anticipatio) simboliškai. „Vienuolis, vis tiek ar jis gyventų vienas, ar bendruomenėje, yra ateisiančios Kristaus karalystės liudytojas ir pranašas“,— šitaip apibūdina vienuolinę būseną Rytų Bažnyčios teologas Johannes Meyendorfas[17].

Todėl Vatikano II susirinkimas ir sako, kad „evangelinių patarimų vykdymas yra tarsi rodyklė“ (I, 78) — visų pirma doriniu atžvilgiu, nes ji „turinti paskatinti visus Bažnyčios narius uoliai atlikti savo krikščioniškojo pašaukimo pareigas“ (t. p.). Tačiau dorine paskata vienuo-

linė būsena anaiptol neišsisemia jau tik todėl, kad dorybės pavyzdžių vienuolių luome yra taip lygiai reta, kaip ir kituose luomuose. Tai Vatikano II susirinkimas žino, kaip ir mes visi. Užtat jis čia pat kelia kitą, žymiai gilesnę vienuolinės būsenos prasmę, būtent: „vienuolinis luomas... liudija Kristaus atpirkimo atneštą naują ir amžiną gyvenimą, skelbia būsimąjį prisikėlimą ir dangaus karalystės garbę" (t. p.). Ir kitoje vietoje: „Dvasios dovanos yra įvairios; vienus ji pašaukia akivaizdžiai liudyti dangiškosios buveinės troškimą ir išlaikyti jį gyvą žmonijos šeimoje" (1, 206). Kitaip tariant, šalia dorinės rodyklės arba dorinio pavyzdžio, kuris reiškiasi asmeniniu vienuolio gyvenimu, vienuolinė būsena yra dar ir *eschatologinė rodyklė,* kuri reiškiasi pačiu luomu, esančiu perkeistosios būties prasmeniu. Gali atskiri šio luomo nariai būti ir labai neskaidrūs, neduodami tikintiesiems tinkamo pavyzdžio, pats luomas kaip toks arba pati vienuolinė būsena nenustoja dėl to nė kiek objektyvinės savo vertės bei prasmės.

Šitokia vienuolinės būsenos prasmė būtų betgi labai abejotina, jei pamirštume, kad perkeitimas, būdamas išganymo istorijos tikslas, glūdi ne grynoje ateityje, vadinasi, dar tik kažkur priekyje, bet kad jis yra jau ir čia pat dabartyje, vadinasi, pačioje kūrinijoje kaip pradinis Viešpaties sumanymas. „Eschatologinis atbaigimas yra jau įdėtas į visatos sukūrimą", — pastebi F. Mussneris [18]. Kitaip tariant, pasaulio atbaiga glūdi jo pradžioje, ir pasaulio pradžia įvyksta jo atbaigoje [19]. „Finis est primus in intentione, ultimus in executione — tikslas yra pirmasis sumanant ir paskutinysis vykdant", skelbia sena taisyklė. Visatos atbaiga, būdama Viešpaties sumanyta, glūdi *kaip tikslas* visuose tiek kūrimo, tiek išganymo istorijos įvykiuose ir apsprendžia visus krikščionio žygius. Todėl išganymo istorija ir turi būti, pasak S. Bulgakovo, „svarstoma ateisiančiojo galo arba eschatologinės pilnatvės šviesoje; tai savotiška amžinybės muzika", teikianti visiems istoriniams įvykiams bei veiksmams „ypatingą prasmę, įjungdama juos amžinybės perspektyvon" [20].

Vienuolių luomo paskirtis kaip tik ir yra skelbti perkeitimo artumą ir gyvai priminti krikščionijai, kad šis perkeitimas vyksta jau ir mūsojoje dabartyje ir kad todėl gyvenama dabartis privalo būti matuojama ana amžinybės perspektyva. Vienuolis yra gyva nuoroda į tai, kad Viešpats, kaip prasmingai sako Y. M. J. Congaras, „nori

padaryti pasaulį savo galybės bei garbės šventykla"[21]. Vienuolis yra „liudijimas, kur link žmonės turi kreipti savo žvilgį"; tai „strėlė, rodanti žmonių istorijos kryptį"[22]. Visatos perkeitimas sudaro vieną iš išganymo istorijos sudedamųjų pradų, o vienuolių luomas visa savo sąranga bei dvasia kaip tik ir telkiasi aplinkui šį pradą, jį sava būsena vaizduoja ir tuo būdu randa vietos tiek Bažnyčioje, tiek ir kultūroje, kuri, kaip autorius kitoje vietoje yra dėstęs, savais siekimais irgi jungiasi į eschatologiją daiktų atbaigimo prasme: eschatologija slypi kiekvieno kultūrinio kūrinio prigimtyje[23]. Eschatologinė sąmonė sudaro neišdildomą krikščioniškojo tikėjimo bei veikimo savybę. Regima ši šios sąmonės išraiška, objektyvuota konkrečia būsena, ir yra vienuolių luomas. Kaip Krikščionybė „yra neįmanoma be ryšio su paskučiausiais dalykais arba su eschatologine atbaiga"[24], taip lygiai ji yra neįmanoma ir be vienuolinės būsenos. Vienuolių luomas yra daugiau negu tik istorinė Bažnyčios išsivystymo apraiška, galinti atsirasti ir vėl pranykti. *Vienuolių luomas yra eschatologinio prado regimybė Bažnyčioje kaip keleivėje visuotinės atbaigos linkui* (plg. „Lumen gentium", nr. 8, 9, 13).

7. *Vienuolynų krizės priežastis*

Jei tad pasitaiko tarpsnių, kai eschatologinio prado regimybė aptemsta ir sąsaja su ateisiančiuoju pasauliu suyra, tada ateina vienuolinės būsenos krizė, kurią šiandien kaip tik jaučiame beveik visuose kraštuose ir kuri reiškiasi pašaukimų mažėjimu, išstojimų didėjimu, vidinės santvarkos svyravimu, viršinio veikimo neaiškumu. Tada „*neigiama ne tik kai kurie išorės dalykai, pvz.*, vienuoliniai drabužiai, vienuoliniai vardai, klauzūra, privilegijos, pasiruošimą neatitinkančios pareigos, bet suabejojama ir pačia vienuolinio gyvenimo esme"[25]. Vienuolis, kaip ir kiekvienas krikščionis, yra apspręstas savotiškos dialektikos: *kaip vienuolis* jis yra perkeitimo prasmuo ir gyvena būsimojo gyvenimo lūkesčio regimybe; *kaip keleivis* žemėje betgi jis dalijasi visų žmonių likimu bei rūpesčiais. „Gramatika ir eschatologija" — štai vienuolinio gyvenimo dialektikos poliai, kaip juos vaizdingai ir sykiu prasmingai yra nusakęs J. Leclercqas, kalbėdamas apie mokslą ir Dievo troškulį[26]. „Gramatikos" vardu čia reikia suprasti bet kokią kultūrinę vienuolio veiklą. Ir kai ši veikla

ryškiai persisveria „gramatikos“ pusėn, kai eschatologija virsta tik teoriškai žinomu bei dogmatiškai tikimu, tačiau egzistencialiai beveik nebejaučiamu pradu, tuomet vienuolio sąmonėje ir kyla visą jo būtį sukrečiąs klausimas: „Ar yra prasmės atskiram žmogui, jei šis pasišvenčia Dievui?“ [27] Pašalinti šią abejonę ir tuo pačiu atstatyti ištikusią krizę gali ne pastangos dar labiau stiprinti „gramatiką“ ir tuo būdu dar stipriau įsijungti į dabartinį amžių (aion), bet atvirkščiai, gilinti eschatologinę sąmonę ir *kaip tik ja* išsiskirti iš dabartinio amžiaus, nes prasmuo visados yra kelrodis į ateitį, vienuolio atveju gyvas kelrodis į būsimąjį amžių, niekad neišsisemiąs gyvenama dabartimi.

Neneigiant tad reikalo derintis „*prie pasikeitusių laiko* sąlygų“, kaip to pageidauja Vatikano II susirinkimas (II, 117), reikia vis dėlto pabrėžti, kad mūsų dienomis nepakanka paprasto liudijimo krikščioniškuoju gyvenimu. Mūsų dienomis, sako C. Geffre, „reikalinga žmonių, kurie pačia savo būsena įkūnytų gyvenimo prasmę ir ją peržengtų, telkdami šiam tikslui visas jėgas. Tuo jie įrodytų, jog atsidavimas Dievui keičia žmogaus gyvenimą jau čia žemėje. Šie žmonės turėtų žadinti liturginę sąmonę, slypinčią *kiekviename žmoguje, t. y. kurtų plotmę garbei bei* padėkai“ [28]. Ir jei ši plotmė vienuolių gyvenime taptų spinduliuojanti, ji patrauktų savęspi širdis tų, kurie bodisi pasaulio faktiškumu, laukdami „Dievo vaikų garbės apreiškimo“ *(Rom 8, 19)*.

Tuo gal išsispręstų ir vienuolinių pašaukimų klausimas. Eschatologinės sąmonės įžiebimas, jos atnaujinimas, jos žėrėjimas vienuolinėje būsenoje yra vienintelė jėga dabartinei vienuolynų krizei nugalėti, nes ši sąmonė juk ir reiškia tai, ko Vatikano II susirinkimas reikalauja kaip pagrindinės atsinaujinimo sąlygos, būtent: nuolatos grįžti „į kiekvieno krikščioniškojo gyvenimo šaltinį bei pradinę vienuolijos dvasią“ (II, 117). Iš eschatologinės sąmonės kilę, eschatologinę sąmonę sava būsena vaizdavę, į eschatologinę pasaulio atbaigą pranašiškai rodę vienuolynai gali klestėti tik tada, kai pro jų vykdomą „gramatiką“, vadinasi, pro visus pasaulinius jų darbus bus galima regėti būsimąjį perkeitimą kaip visos išganymo istorijos tikslą. *Tik tada vienuolinė būsena taps tikruoju* „angeliškuoju gyvenimu“, prasmingu savo viduje ir patraukliu savo paviršiumi. Tik tada atsiras ir jaunuolių, kurie trokš daugiau nei tik vienos „gramatikos“.

NUORODOS

RELIGIJOS FILOSOFIJA

Įvadas

RELIGIJA IR JOS FILOSOFIJA

[1] *Friedrich Heiler.* Erscheinungsformen und Wesen der Religion.— Stuttgart, 1961.— P. 1.

[2] *Emil Brunner.* Religionsphilosophie evangelischer Theologie.— Muenchen, 1927.— P. 3.

[3] *Wilhelm Weischedel.* Der Gott der Philosophen.— Darmstadt, 1972.— T. 1.— P. 38.

[4] *Ingemar Duering.* Aristoteles: Darstellung und Interpretation seines Denkens.— Heidelberg, 1966.— P. 213—214; plg. *H. Schwarz.* Der Gottesgedanke in der Geschichte der Philosophie.— Heidelberg, 1913.

[5] *W. Weischedel.* Op. cit.— P. 25.

[6] Plg. *W. Weischedel.* Op. cit.— P. XXI.

[7] *W. Weischedel.* Op. cit.— P. 25.— Nors W. Weischedelis filosofinės teologijos ir netapatina su religijos filosofija, šiai pastarajai skirdamas apmąstyti „religinį žmogaus elgesį", o pirmosios „savita tema" laikydamas Dievą kaip tokį (plg. p. 9—11), tačiau savaime juk aišku, kad žmogaus elgesys virsta *religiniu* tik ryšium su Dievu. Religijos filosofija, kuri atsisakytų svarstyti Dievą kaip savitą temą, būtų tuščia, nes apmąstytų elgesius, neturinčius objekto. Tai būtų greičiau religijos psichologija, kuriai iš tikro nėra esmiška klausti, ar sąmonės veiksmai turi atitikmenį užu sąmonės ir kas šis atitikmuo yra. Tuo tarpu religijos filosofijai šis klausimas yra pagrindinis. Todėl Weischedelio minima „filosofinė teologija" savaime įsijungia į religijos filosofijos plotą pačia savo tema.

[8] Religijos ir Krikščionybės skirtumą ir net priešingybę ypatingai pabrėžia: *Karl Barth* (plg. Kirchliche Dogmatik.— Zuerich, 1960.— T. 1—2); *Dietrich Bonhoeffer* (plg. Widerstand und Ergebung.— Muenchen, 1951); *Friedrich Gogarten* (plg. Verhaengnis und Hoffnung der Neuzeit.— Stuttgart, 1958). Apie religijos ir Krikščionybės santykį dialektinėje teologijoje plg. *Heinz Zahrnt.* Die Sache mit Gott: Die protestantische Theologie im 20. Jahrhundert.— Muenchen, 1966; *Benkt-*

Erik Benktson. Christus und die Religion: Der Religionsbegriff bei Barth, Bonhoeffer und Tillich.— Stuttgart, 1967.

[9] Plg. *Ulrich Mann.* Einfuehrung in die Religionsphilosophie.— Darmstadt, 1970.— P. 22—25.— Kartu su religijos filosofijos suskurdinimu šiandien yra pastebimas ir metafizikos suskurdinimas, filosofijai vis labiau formalėjant ir vis labiau save suprantant kaip „mokslo teoriją". Abu vyksmai yra *susieti bendru šaltiniu, būtent: atsisakyti* ieškoti pradmens.

[10] *Paul Tillich.* Religionsphilosophie.— Stuttgart, 1962.— P. 7.

[11] *Emil Brunner.* Offenbarung und Vernunft.— Zuerich, 1961.— P. 14, 31—32; plg. *Mircea Eliade.* Das Heilige und das Profane.— Hamburg, 1957.— P. 8—9; *Gerhard Oberhammer.* Offenbarung — geistige Realitaet des Menschen: Arbeitsdokumentation eines Symposiums zum Offenbarungsbegriff in Indien.— Wien, 1974.

[12] Plg. *Norbert Schiffers — Hans Walter Schuette.* Zur Theorie der Religion.— Freiburg/Br., 1973.— P. 120—124; *Paul Schebesta.* Ursprung der Religion.— Berlin, 1961.— P. 36—41.

[13] Plg. *Nicolai Hartmann.* Grundzuege der Metaphysik der Erkenntnis.— Berlin, 1965.— P. 100—102; *Emmerich Coreth.* Metaphysik.— Innsbruck, 1964.— P. 96—110.

[14] *Martin Heidegger.* Einfuehrung in die Metaphysik.— Tuebingen, 1953.— P. 41, 11.

[15] *Edmund Husserl.* Ideen zur reinen Phaenomenologie.— Haag, 1953.— P. 94.

[16] Plg. *Dabartinės lietuvių kalbos žodynas.*— Vilnius, 1972.— P. 44.— Lietuviškieji veiksmažodžių su priešdėliu *„at-"* vediniai turi, pasak žodyno, net *10* reikšmių: *Viena iš jų — grąžinamojo veiksmo reikšmė* — ir atitinka lotyniškąjį *„re-"*.

[17] *F. Heiler.* Op. cit.— P. 516.

[18] *Paul Tillich.* Die Frage nach dem Unbedingten.— Stuttgart, 1964. — P. 37; plg. *Emil Brunner.* Erlebnis. Erkentniss. Glaube.— Tuebingen, 1923.— P. 90.

[19] *P. Tillich.* Religionsphilosophie.— P. 8.

[20] *D. Bonhoeffer.* Widerstand und Ergebung.— P. 241.

[21] Plg. *J. B. Lotz.* Ontologia.— Barcelona, 1962.— P. 319.

[22] Šitokį priekaištą daro, sakysime, *Ulrich Mann* (plg. Das Christentum als absolute Religion.— Darmstadt, 1971.— P. 2), siūlydamas užuot „Dievas" sakyti „visuma" ir apibrėždamas religiją kaip „visuminį santykį su visuma" (p. 3). Mes betgi teikiame pirmenybę „Dievui", kadangi jis visų religijų nuovokoje slepia transcendencijos pobūdį; tuo tarpu „visuma" gali būti grynai imanentinis dalykas ir tuo būdu religijai kaip ir nebūdingas.

[23] Plg. *Gottfried Martin.* Allgemeine Metaphysik.— Berlin, 1965.— P. 74—82.

[24] Plg. *Erich Heck.* Der Begriff „religio" bei Thomas von Aquin. — Muenchen, 1971.— P. 70—115.

[25] Plg. *Karl Loewith.* Gott, Mensch und Welt in der Metaphysik von Descartes bis zu Nietzsche.— Goettingen, 1967.— P. 209.

[26] Plg. *Martin Heidegger*. Vom Wesen des Grundes.— Frankfurt / M., 1949; Was ist Metaphysik? — Frankfurt / M., 1949.

[27] Plg. *Karl Heinz Haag*. Die Lehre vom Sein in der modernen Philosophie.— Frankfurt / M., 1963.— P. 5—6.

[28] Plg. *J. B. Lotz*. Op. cit.— P. 292, 318—334.

[29] *J. B. Lotz*. Op. cit.— P. 297.

[30] *Max Scheler*. Vom Ewigen im Menschen // Werke.— Bern, 1954.— T. 5.— P. 171; plg. *E. Coreth*. Op. cit.— P. 529.

[31] *P. Schebesta*. Op. cit.— P. 14, 15.

[32] Plg. *Martin Heidegger*. Nietzsche.— Pfullingen, 1961.— T. 2. — P. 59.

[33] Plg. *I. Duering*. Op. cit.— P. 211.

[34] *M. Heidegger*. Was ist Metaphysik? — P. 20.

[35] *Johannes Hirschberger*. Geschichte der Philosophie.— Freiburg / Br., 1949.— T. 1.— P. 411.

[36] *J. B. Lotz*. Op. cit.— P. 311.

[37] Plg. *Leo Duempelmann*. Kreation als ontisch-ontologisches Verhaeltnis: Zur Metaphysik der Schoepfungstheologie des Thomas von Aquin.— Freiburg / Br., 1969.— P. 62—79; *Walter Brugger*. Theologia naturalis.— Barcelona, 1965.— P. 301—307.

[38] Plg. *J. B. Lotz*. Op. cit.— P. 331.

[39] *Martin Heidegger*. Identitaet und Differenz.— Pfullingen, 1957.— P. 70—71.

[40] *M. Scheler*. Op. cit.— P. 126.

[41] *Anton Neuhaueusler*. Grundbegriffe der philosophischen Sprache. — Muenchen, 1963.— P. 192.

[42] *Edmund Husserl*. Op. cit.— P. 22.

[43] *G. Niemeyer*. Die Methoden und Grundauffassungen der Religionsphilosophie der Gegenwart.— Berlin, 1930.— P. 6.

[44] *F. Heiler*. Op. cit.— P. 18.

[45] *F. Heiler*. Op. cit.— P. 27.

[46] *J. B. Lotz*. Op. cit.— P. 77.

[47] *M. Heidegger*. Einfuehrung in die Metaphysik.— P. 31.

[48] Plg. *Martin Heidegger*. Sein und Zeit.— Tuebingen, 1949.— P. 21; Einfuehrung in die Metaphysik.— P. 14—15.

[49] *M. Heidegger*. Einfuehrung in die Metaphysik.— P. 31.

[50] Būties pamiršimas būtybės naudai vedė, pasak M. Heideggerio, Vakarų mąstymą į nihilizmą, savo viršūnę pasiekusį Nietzsche's posakyje „Dievas yra miręs" (plg. *Martin Heidegger*. Holzwege.— Frankfurt / M., 1950.— P. 193—247). Plačiau apie tai kalbėsime svarstydami Dievo kaip vertybės sampratą (plg. I, 3a—3b).

[51] *Johannes Hirschberger*. Gottesbeweise // Denkender Glaube.— Frankfurt / M., 1966.— P. 146.

[52] Plg. *Heinz Robert Schlette*. Skeptische Religionsphilosophie.— Darmstadt, 1972.— P. 43.

[53] *P. Tillich*. Die Frage nach dem Unbedingten.— P. 183—184.

[54] *Ulrich Mann*. Einfuehrung in die religionsphilosophie.— Darmstadt, 1970.— P. 74.

[55] *Nikolaj Berdjajev*. Existentielle Dialektik des Goettlichen und Menschlichen.— Muenchen, 1951.— P. 15; plg. p. 108.

[56] *Karl Jaspers.* Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung.— Muenchen, 1963.— P. 103.— Čia glūdi *M.* Schelerio pažiūros pagrindas, kad „vyraujanti metafizika yra pašalinama ne pozityvaus mokslo, o tiktai arba naujos metafizikos, arba religijos" (Die Wissensformen und die Gesellschaft // Werke.— Bern, 1960.— T. 8.— P. 88).

[57] *M. Scheler.* Op. cit.— P. 19, 85.

[58] *K. Jaspers.* Der philosophische Glaube.— Muenchen, 1948.— P. 85 (netapatinti su aukščiau cituotu veikalu!).

[59] Kiek plačiau šį svyravimą autorius yra aprašęs straipsnyje „Krikščionybė ir filosofija" (Aidai.— 1968.— Nr. 1 ir 3); plg. *E. Brunner.* Offenbarung und Vernunft.— P. 338—350.

[60] *K. Jaspers.* Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung.— P. 35.

[61] Plg. *Pierre Aubenque.* Le problème de l'Etre chez Aristote.— Paris, 1966.— P. 199.

[62] *Helmut Gollwitzer—Wilhelm Weischedel.* Denken und Glauben: Ein Streitgespraech.— Stuttgart, 1965.— P. 18.

[63] *K. Jaspers.* Op. cit.— P. 35.

[64] Plg. *Parmenides.* Ueber die Natur — Peri fyseos (graikiškai ir vokiškai).— Darmstadt, 1974.

[65] *Werner Jaeger.* Die Theologie der fruehen griechischen Denker. — Stuttgart, 1964.— P. 115.

[66] *F. Heiler.* Op. cit.— P. 350.

[67] Šalia šiandien jau gausios šiuo klausimu literatūros svetimomis kalbomis reikia paminėti lietuvišką studiją: *Kun. V. Bagdanavičius.* Indijos religinė išmintis (atspaudas iš „Draugo").— Chicago, 1970.

[68] Plg. *J. Guttmann.* Philosophie des Judentums.— 1933; *P. Tillich.* Biblische Religion und die Frage nach dem Sein // Werke.— Stuttgart, 1964.— T. 5.— P. 138—184.

[69] *Claude Tresmontant.* Die Vernunft des Glaubens.— Duesseldorf, 1964.— P. 28.

[70] Šiam gundymui, V. Bagdanavičiaus pažiūra, kaip tik ir esanti pasidavusi Indijos filosofija: „Indiška filosofija yra faktiškai pirmojo žmogaus rojuje nuodėmės pakartojimas: jis dar mano, kad jis yra visagalis" (p. 3), būtent todėl, kad labai didelį vaidmenį šioje kultūroje vaidina pažinimas; „pažinimo pagalba visi kūriniai ateina pas jį (t. y. brahmaną), ir tokiu būdu jis, pasidaręs dievu, eina pas dievus" (Indijos religinė išmintis.— P. 3, 8).

Pirmas skyrius

RELIGIJOS DIEVO SAMPRATA

[1] *Romano Guardini.* Religion und Offenbarung.— Wuerzburg, 1958. — P. 190.

[2] *Heinz Robert Schlette.* Die Konfrontation mit den Religionen. — Koeln, 1964.— P. 37—38, 43.

[3] *K. Jaspers.* Op. cit.— P. 86.

[4] M. *Scheler*. Vom Ewigen im Menschen.— P. 261.
[5] *José Todoli*. Filosofía de la religion.— Madrid, 1965.— P. 463.
[6] *Johannes Hessen*. Der Wert des Heiligen.— Regensburg, 1936. — P. 149.
[7] *Wolfgang Kayser*. Das sprachliche Kunstwerk.— Bern, 1962.— P. 339.
[8] Cit. *Antanas Maceina*. Saulės giesmė.— Brooklyn, 1954.— P. 412.
[9] *F. Heiler*. Op. cit.— P. 335, 336; plg. p. 338.
[10] Cit. *Aimé Georges Martimort*. Handbuch der Liturgiewissenschaft.— Freiburg / Br., 1963.— T. 1.— P. 144.
[11] *F. Heiler*. Op. cit.— P. 339.
[12] *F. Heiler*. Op. cit.— P. 321—322.
[13] *J. Hessen*. Op. cit.— P. 147.
[14] Cit. *A. G. Martimort*. Op. cit.— P. 206.
[15] *J. Hessen*. Op. cit.— P. 152.
[16] *Martin Buber*. Gottesfinsternis.— Zuerich, 1953.— P. 23.
[17] *U. Mann*. Einfuehrung in die Religionsphilosophie.— P. 96.
[18] *P. Tillich*. Die Frage nach dem Unbedingten.— P. 27.
[19] *B. E. Benktson*. Christus und die Religion.— P. 34.
[20] *Ludwig Feuerbach*. Das Wesen des Christentums.— Berlin, 1956. — T. 1.— P. 21.
[21] *Friedrich Engels*. Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie.— Stuttgart, 1953.— P. 15.
[22] *F. Engels*. Op. cit.— P. 32.
[23] *Karl Marx*. Fruehschriften.— Stuttgart, 1953.— P. 321.
[24] *Rudolf Otto*. Das Heilige.— Muenster.— 23—25 laida.— P. 5.
[25] Kiek išsamiau apie rusų „dievdirbius" ir jų santykį su religija plg. autoriaus „Sowjetische Ethik und Christentum".— Witten, 1969. — P. 192—199.
[26] *Anatolij Lunačarskij*. Socializm i religija.— Peterburg, 1908. — T. 1.— P. 28, 29.
[27] *V. I. Lenin* i *A. M. Gorkij*. Pisma, vospominanija, dokumenty. — Moskva, 1958.— P. 399—400.
[28] *G. V. Plechanov*. Izbrannyje filosofskyje proizvedenija.— Moskva, 1957.— T. 3.— P. 378.
[29] *V. I. Lenin* i *A. M. Gorkij*. Op. cit.— P. 106.
[30] Tai ryškiai regėti, sakysime, C. G. Jungo teorijoje apie Dievą kaip pasąmonėje buvojantį kolektyvo archetipą; plg. šios teorijos kritiką: *M. Buber*. Gottesfinsternis.— P. 94—114, 157—162; *R. Affemann*. Psychologie und Bibel: Eine Auseinandersetzung mit C. G. Jung.— Stuttgart, 1957.
[31] *Helmut Thielecke*. Die geheime Frage nach Gott.— Freiburg / Br., 1973.— P. 121.
[32] *Anatolij Lunačarskij*. Ateizm // Očerki po filosofiji marksizma. — Peterburg, 1908.— P. 157.
[33] Plg. *W. Weischedel*. Der Gott der Philosophen.— T. 1.— P. 40; *W. Jaeger*. Die Theologie der fruehen griechischen Denker.
[34] *Etienne Borne*. Preuve de Dieu et croyance en Dieu // L'Homme devant Dieu.— Paris, 1964.— T. 3.— P. 89.

[35] *Nikolai Hartmann.* Ethik.— Berlin, 1949.— P. 57.
[36] *Heinrich Rickert.* Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft.— Tuebingen, 1926.— P. 21.
[37] *Soeren Holm.* Religionsphilosophie.— Stuttgart, 1960.— P. 61.
[38] *Max Scheler.* Der Formalismus in der Ethik und die materielle Wertethik // Werke.— Bern, 1954.— T. 2.— P. 305.
[39] Plg. *M. Scheler.* Vom Ewigen im Menschen.— P. 130, 134—135.
[40] *M. Schelerio pažiūras toliau yra skleidęs bei sisteminęs Johanes* Hessenas, kurdamas religijos filosofiją vertybių pagrindu, sykiu tačiau mėgindamas užgrįsti tarpą tarp vertybės ir būtybės. Dievo tikrovė užtat jam nėra antraeilis dalykas, kaip Scheleriui. Hessenui ji stovi toje pačioje plotmėje kaip ir Dievo vertė. Tiesa, ir jam Dievas esąs „aukščiausioji vertybė" arba „vertybių vertybė", vis dėlto „religinis tikėjimas visuomet atsiremia į tikrovę"; bet „su šiuo tikrovės pradu siejasi *ir* vertės *pradas*"; Dievo *„esmė reiškia karlu ir vertę"*, kas padaro, kad Dievas esąs „transcendentinė vertinė tikrovė" (Religionsphilosophie.— Muenchen, 1955.— T. 1.— P. 300—301). Nuosekliai tad „Dievo idėjai vertybės pradas yra taip lygiai sudedamasis, kaip ir tikrovės pradas" (Der Wert des Heiligen.— P. 51). Hessenas stengiasi abu šiuos pradus suvesti vienybėn, neiškeldamas vertės aukščiau būties, kas taip ryšku Schelerio mąstyme. Pačioje tačiau religijos sklaidoje Hessenas *eina Schelerio keliu, suvokdamas religiją kaip vertinį* žmogaus ir Dievo santykį.
[41] *N. Hartmann.* Ethik.— P. 121.
[42] *M. Heidegger.* Holzwege.— P. 206.
[43] *Martin Heidegger.* Ueber den Humanismus.— Frankfurt / M., 1949.— P. 35.
[44] *M. Heidegger.* Holzwege.— P. 240.
[45] *V. I. Lenin i A. M. Gorkij.* Op. cit.— P. 106.
[46] *Emerich Coreth.* Die Gottesfrage als Sinnfrage // Stimmen der Zeit.— 1938.— Nr. 6.— P. 361.
[47] *Karl Lehmann.* Kirchliche Dogmatik und biblisches Gottesbild // Die Frage nach Gott.— Freiburg / Br., 1973.— P. 133.
[48] *E. Borne.* Op. cit.— P. 88.
[49] *E. Coreth.* Op. cit.— P. 372.
[50] *A. Neuhaeusler.* Op. cit.— P. 206.
[51] *Stasys Šalkauskis.* Ateitininkų ideologija.— Putnam, 1954.— P. 135.
[52] *K. Marx.* Op. cit.— P. 207.
[53] *Paul Tillich.* Religioese Reden.— Stuttgart, 1952.— T. 1.— P. 64.
[54] *F. Heiler.* Op. cit.— P. 468; plg. *P. Tillich.* Die Frage nach dem Unbedingten.— P. 183.
[55] *F. Heiler.* Op. cit.— P. 469; plg. *P. Tillich.* Op. cit.— P. 183.
[56] *U. Mann.* Op. cit.— P. 127.
[57] *S. Holm.* Op. cit.— P. 158—159.
[58] Cit. *Heinz Heimsoeth.* Die sechs grossen Themen der abendlaendischen Metaphysik.— Stuttgart, 1974.— P. 77.
[59] *Karl Loewith.* Op. cit.— P. 250.
[60] *Nicolas Berdiaeff.* De l'Esclavage et de la Liberté de l'Homme. — Paris, 1946.— P. 98.

[61] Plg. *S. Verchovskoj*. Bog i čelovek.— New York, 1956.— P. 284—285.

[62] *Karl Rahner*. Die Forderung einer „Kurzformel" des christlichen Glaubens // Concilium.— 1967.— Nr. 3.— P. 204—205.

[63] *Karl Rahner*. Gegenwart des Christentums.— Freiburg / Br., 1963.— P. 56.

[64] *Matthias Joseph Scheeben*. Mysterien des Christentums.— Freiburg / Br., 1961.— P. 6.

[65] *N. Berdiaeff*. Op. cit.— P. 92—93.

[66] *M. Buber*. Op. cit.— P. 60.

[67] *M. Buber*. Op. cit.— P. 70—71.

[68] *E. Brunner*. Offenbarung und Vernunft.— P. 36.

[69] *K. Rahner*. Die Forderung einer „Kurzformel".— P. 205.

[70] *Karl Rahner*. Marxistische Utopie und christliche Zukunft des Menschen // Der Dialog.— Hamburg, 1966.— P. 11.

[71] *Roger Garaudy*. Vom Bannfluch zum Dialog // Der Dialog.— P. 87—88.

[72] *U. Mann*. Op. cit.— P. 126.

[73] *F. Heiler*. Op. cit.— P. 560.

[74] *Friedrich Heiler*. Das Gebet.— Muenchen, 1920.— P. 492.

[75] *M. Buber*. Op. cit.— P. 34, 39.

[76] *Max Scheler*. Schriften aus dem Nachlass // Werke.— Bern, 1957. — T. 10.— P. 235.

[77] *Gabriel Marcel*. Journal métaphysique.— Paris, 1935.— P. 137.

[78] *M. Scheler*. Wom Ewigen im Menschen.— P. 308.

[79] *Jean-Paul Sartre*. L'Etre et le Néant: Essai d'Ontologie phénoménologique.— Paris, 1943.— P. 172, 191.

[80] *F. M. Dostojevski*. Briefe.— Muenchen, 1914.— P. 62—63.

[81] *Jean-Paul Sartre*. L'Existentialisme est un Humanisme.— Paris, 1946.— P. 36.

[82] *Vytautas Bagdanavičius*. Indijos religinė išmintis.— P. 3.

[83] *Alfons Deissler*. Der Gott des Alten Testaments // Die Frage nach Gott.— P. 51.

[84] *Simon Frank*. Dieu est avec nous.— Paris, 1955.— P. 143—144.

[85] *R. Otto*. Op. cit.— P. 22.

[86] *E. Brunner*. Op. cit.— P. 38.

[87] *G. V. Plechanov*. Op. cit.— T. 1.— P. 616.

[88] *Paul Tillich*. Der Mut zum Sein.— Stuttgart, 1965.— P. 183.— Tos pačios pažiūros yra ir N. Berdiajevas sakydamas, esą „monarchinė Dievo samprata yra pagimdžiusi ateizmą" (Op. cit.— P. 93).

[89] *G. Marcel*. Op. cit.— P. 137.

[90] *M. Scheler*. Vom Ewigen im Menschen.— P. 329.

[91] *M. Buber*. Op. cit.— P. 14.

[92] *M. Scheler*. Op. cit.— P. 255.

[93] *J. Hessen*. Religionsphilosophie.— T. 2.— P. 198.

[94] *Nikolaj Berdjajev*. Das Ich und die Welt der Objekte.— Darmstadt (russ. 1933).— P. 113; plg. *X. Zubiri*. Naturaleza. Historia. Dios.— Madrid, 1951.— P. 335—336.

[95] *E. Brunner*. Op. cit.— P. 392.

[96] Plg. *R. Otto.* Op. cit.— P. 13—55; *F. Heiler.* Op. cit.— P. 306—321.

[97] *G. Marcel.* Op. cit.—P. 63.

[98] *M. Scheler.* Op. cit.— P. 331.

[99] Plg. *K. Jaspers.* Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung.— P. 226; plačiau šį K. Jasperso teiginį autorius aprašo „Didžiuosiuose dabarties klausimuose".— Chicago, 1971.— P. 156—165.

Antras skyrius

RELIGIJOS DIEVAS KAIP KŪRĖJAS

[1] *E. Brunner.* Op. cit.— P. 373.

[2] *F. Heiler.* Op. cit.— P. 472.— F. Heilerio minimas „savaimingas kilimas", skylant „pasauliniam kiaušiniui į dvi dalis" ar išsivyniojant „visiems pasauliams bei būtybėms iš Brahmano tarsi tinklui iš voro" (p. 471—472), yra ne kas kita, kaip vaizdinė gimimo bei gimdymo išraiška, nesudaranti savarankiškos pasaulio atsiradimo rūšies šalia minėtųjų trijų rūšių. Pasaulio kilimą iš kiaušinio aprašo ir V. Bagdanavičius savo studijoje „Indijos religinė išmintis", p. 19.

[3] *F. Heiler.* Op. cit.— P. 472.

[4] Plotino pažiūros čia atpasakojamos pagal jo veikalą „Enneades — *Die Enneaden*" (*graikiškai ir vokiškai*).— *Hamburg,* 1956—1964.

[5] *W. Weischedel.* Der Gott der Philosophen.— T. I.— P. 69.

[6] *Heinz Robert Schlette.* Das Eine und das Andere: Studien zur Problematik des Negativen in der Metaphysik Plotins.— Muenchen, 1966.— P. 150.

[7] *H. R. Schlette.* Op. cit.— P. 224.

[8] Plg. *F. Heiler.* Op. cit.— P. 472.

[9] Plg. *H. Schwarz.* Der Gottesgedanke in der Geschichte der phil sophie.— P. 42—48.

[10] Pirmavaizdžių teorija, kaip matysime kiek vėliau, nėra nauja galimybė, nes ji susilieja arba su Plotino emanacija, arba su kūrimu iš nebūties — pagal tai, kaip ji suvokia bei aiškina ontologinį pačių pirmavaizdžių santykį su Dievu.

[11] Plg. *Leo Scheffczyk.* Schoepfung und Vorsehung.— Freiburg / Br., 1963.— P. 2—12.

[12] Plg. *F. Heiler.* Op. cit.— P. 472.

[13] *V. Bagdanavičius.* Op. cit.— P. 1.

[14] *John S. Mbili.* Afrikanische Religion und Weltanschauung.— Berlin, 1974.— P. VII, 48—49; angliškasis šios knygos originalas „African Religions and Philosophy" *yra išėjęs* Londone 1969 m.

[15] *V. Bagdanavičius.* Op. cit.— P. 19.

[16] *Max Scheler.* Philosophische Weltanschauung.— Muenchen, 1954. — P. 67.

[17] *Emil Brunner.* Religionsphilosophie evangelischer Theologie.— P. 40.

[18] *L. Scheffczyk.* Op. cit.— P. 150.

[19] *Johannes G. Deninger.* Metamorphosen der Wahrheit // Denkender Glaube.— P. 72, 73.

[20] Dabartinių kūrimo idėjos sampratų apžvalgą pateikia *Klaus Kremer.* Der Schoepfungsgedanke und seine Diskussion in der Gegenwart // Denkender Glaube.— P. 150—189.

[21] Plg. *Anton Antweiler.* Die Anfanglosigkeit der Welt nach Thomas von Aquin und Kant.— Trier, 1961 (su atitinkamų tekstų priedu).

[22] Plg. *Boetii de Dacia.* Tractatus de aeternitate mundi / Paruoštas Géza Sajó.— Berlin, 1964.

[23] Cit. *Adolf Haas.* Teilhard de Chardin — Lexicon.— Freiburg / Br., 1971.— T. 2.— P. 197.

[24] Plg. *I. Duering.* Aristoteles.— P. 599.

[25] *M. Heidegger.* Was ist Metaphysik? — P. 41.

[26] *M. Heidegger.* Op. cit.— P. 42.

[27] *M. Heidegger.* Sein und Zeit.— P. 185.

[28] *M. Heidegger.* Was ist Metaphysik? — P. 29.

[29] *Soeren Kierkegaard.* Der Begriff Angst.— Duesseldorf, 1952. — P. 60.

[30] *Heinz Heimsoeth.* Op. cit.— P. 24.

[31] *Martin Deutinger.* Von Gott und Schoepfung.— Nuernberg, 1946.— P. 4.

[32] Cit. *Michael Schmaus.* Katholische Dogmatik.— Muenchen, 1949. — T. 2.— P. 87.

[33] *Caspar Nink.* Philosophische Gotteslehre.— Muenchen, 1948.— P. 214.

[34] *Martin Heidegger.* Zur Seinsfrage.— Frankfurt / M., 1956.— P. 30.

[35] *Meister Eckhart.* Lateinische Werke.— Stuttgart, 1936.— T. 1. — P. 157.

[36] *E. Brunner.* Offenbarung und Vernunft.— P. 58.

[37] *Leo Duempelman.* Kreation als ontisch-ontologisches Verhaeltnis.— P. 25.— Išnaša 23.

[38] *I. Kant.* Werke. Studienausgabe von W. Weischedel.— Frankfurt / M., 1960.— T. 1.— P. 335.

[39] Išsamiau autorius aprašo tai „Didžiuosiuose dabarties klausimuose".— P. 241—255.

[40] *Pierre Teilhard de Chardin.* Werke.— Freiburg / Br., 1965.— T. 4.— P. 224.

[41] Plg. autoriaus „Didieji dabarties klausimai".— P. 267—270.

[42] Plg. *M. Scheler.* Vom Ewigen im Menschen.— P. 165.

[43] *José Todoli.* Filosofia de la religion.— P. 216.

[44] Cit. *A. Haas.* Op. cit.— T. 2.— P. 298, 294.

[45] Cit. *A. Haas.* Op. cit.— T. 1.— P. 55—56.

[46] *A. Huelsbosch.* Die Schoepfung Gottes.— Freiburg / Br., 1965. — P. 37.

[47] *R. Spaemann* // Was ist das eigentlich Gott? — Muenchen, 1969. — P. 63.

[48] *Karl Lehmann* // Die Frage nach Gott.— P. 135.

[49] Plg. *Odilo Lechner.* Idee und Zeit in der Metaphysik Augustins.— Muenchen, 1964.

[50] Plg. *Helmut Kuhn.* Begegnung mit dem Nichts.— Tuebingen, 1950.— Zr. „Das aufgestoerte Nichts — Išbaidytasis niekis".— P. 26—39.

[51] *J. B. Lotz.* Ontologia.— P. 85.

[52] *Vladimir Solovjev.* Sobranije sočinenij.— Peterburg, 1901—1907.— T. 3.— P. 106—107.

[53] *V. V. Zenkovskij.* Preodolenije platonizma i sofijnostj mira // Putj.— 1930.— Nr. 24.— P. 12.

[54] *V. V. Zenkovskij.* Op. cit.— P. 17—18.

[55] Plg. *Sergej Bulgakov.* Agnec Božij.— Paris, 1933.— P. 112, 141; Nevesta Agnca.— Paris, 1945.— P. 11.

[56] *Eugen Biser.* Atheismus und Theologie // Die Frage nach Gott. — P. 113.

[57] *Sergej Bulgakov.* Kosmodizee // Oestliches Christentum: Dokumente.— Muenchen, 1925.— T. 2.— P. 201.

[58] *S. Bulgakov.* Agnec Božij.— P. 156.

[59] *S. Bulgakov.* Nevesta Agnca.— P. 47.

[60] *Bernhard Welte.* Versuch zur Frage nach Gott // Die Frage nach Gott.— P. 13.

[61] Plg. apžvalginę šios rūšies studiją „Zur gegenwaertigen Diskussion um die Gottesfrage" // Herder Korrespondenz.— 1969.— Nr. 2—4.— P. 76—189.

[62] *J. de Vries.* Critica.— Barcelona, 1963.— P. 193.

[63] *K. Jaspers.* Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung.— P. 230.

[64] Plačiau apie šifrą Jasperso prasme autorius kalba „Didžiuosiuose dabarties klausimuose".— P. 157—165.

DIEVAS IR LAISVĖ

[1] *Johannes B. Lotz.* Person und Freiheit.— Freiburg i. Br., 1979.— P. 119.

[2] *Gabriel Marcel.* Journal metaphysique.— Paris, 1935.— P. 31.

[3] *Sören Kierkegaard.* Der Begriff der Angst // Werke.— Düsseldorf, 1952.— T. 11—12.— P. 19—20.

[4] Čia ir toliau minima santrumpa RF, I nurodo į autoriaus veikalą „Religijos filosofija".— Putnam, 1976.— D. I.

[5] M. Scheleris, pavyzdžiui, pastebi, kad „nėra kitos filosofinės problemos, kurioje regztųsi tiek klausimų, maišytųsi tiek sąvokų ir kiltų tiek vis kitaprasmiškai vartojamų žodžių, kaip *laisvė*"; plg. *Max Scheler.* Schriften aus dem Nachlass // Werke.— Bern, 1957.— T. 10. — P. 165.

[6] *Max Scheler.* Op. cit.— P. 157.

[7] *Max Horkheimer, Karl Rahner, Carl Friedrich von Weizsäcker.* Ueber die Freiheit.— Stuttgart, 1965.— P. 31.

[8] *Juozas Girnius.* Laisvė ir būtis: Karlo Jasperso egzistencinė metafizika.— Brooklyn, 1953.— P. 53.

[9] *Hans-Eduard Hengstenberg.* Philosophische Antropologie.— Stuttgart, 1957.— P. 378.

[10] *Martin Heidegger.* Vom Wesen des Grundes.— Frankfurt / M., 1949.— P. 48—49.

[11] *Nikolaj Berdiajev.* Metafizičeskaja problema svobody.— Putj. — 1928.— Nr. 9.— P. 47.

[12] *Nikolaj Berdiajew.* Die Philosophie des freien Geistes.— Tübingen, 1930.— P. 153.

[13] *Nikolaj Berdiajew.* Existenzielle Dialektik des Göttichen und Menschlichen.— München, 1951.— P. 12.

[14] *Nikolaj Berdiajew.* Die Philosophie des freien Geistes.— P. 153.

[15] Plg. *Harald Holz.* Transzendentalphilosophie und Metaphysik.— Mainz, 1966; *Karl Rahner.* Hörer des Wortes.— Freiburg / Br., 1971.

[16] *Rudolf Berlinger.* Das Nichts und der Tod.— Frankfurt / M., [be datos].— P. 31.

[17] *Max Müller.* Existenzphilosophie in geistigen Leben der Gegenwart.— Heidelber, 1964.— P. 169, 170.

[18] Plg. *Hermann Krings.* Fragen und Aufgaben der Ontologie (skyrius „Das Phänomen des Damonischen").— Tübingen, 1954.— P. 229, 237; plg. p. 242—243.

[19] *Gabriel Marcel.* Du refus à l'Invocation.— Paris, 1948.— P. 151.

[20] *Gabriel Marcel.* Op. cit.— P. 147—148.

[21] *Nicolas Berdiaeff.* De l'Esclavage et de la Liberté de l'Homme. — Paris, 1946.— P. 21.

[22] *Gabriel Marcel.* Homo viator.— Paris, 1947.— P. 18, 19. Maždaug tos pačios nuomonės yra ir J. P. Sartre'as, kalbėdamas apie mūsų negalią atsitraukti nuo Aš, kad pažvelgtume į jį tarsi iš tolo: „Jis yra per daug dabartinis, kad būtų galima stoti priešais jį. Traukiantis nuo jo, kad būtum kiek atstu, jis lydi mus kas žingsnis. Jis yra be galo arti, taip kad negalima užeiti užu jo" (*Jean-Paul Sartre.* Die Transzendenz des Ego: Drei Essays.— Hamburg, 1964.— P. 33).

[23] *Johannes B. Lotz.* Person und Freiheit.— P. 13; plg. p. 189.

[24] Plačiau šias mintis autorius yra dėstęs knygoje „Didieji dabarties klausimai".— Chicago, 1971.— P. 267—294.

[25] *Nikolai Hartmann.* Ethik.— Berlin, 1949.— P. 189.

[26] *Max Scheler.* Der Formalismus in der Ethik und die materielle Wertethik // Werke.— Bern, 1954.— T. 2.— P. 484, 507.

[27] *Max Scheler.* Op. cit.— P. 510, 508.

[28] *Gabriel Marcel* // Journal métaphysique.— P. 119.

[29] Plg. *Antanas Maceina.* Filosofijos kilmė ir prasmė.— Roma, 1978. — P. 69.

[30] Plg. *Joseph Möller.* Absurdes Denken: Eine Auseinandersetzung mit der Ontologie J. P. Sartres.— Stuttgart, 1959. Čia esama ir daugiau nurodytos literatūros šiuo klausimu, plg. p. 228—230.

[31] *F. J. von Rintelen.* Philosophie der Endlichkeit als Spiegel der Gegenwart.— Meisenheim / Glan, 1951.— P. 10.

[32] *Johannes B. Lotz.* Person und Freiheit.— P. 113.

[33] *Martin Heidegger.* Sein und Zeit.— Tübingen, 1949.— P. 105.

[34] *G. V. Plechanov.* Izbrannyje filosofskije proizvedenija.— Moskva, 1956.— T. 1.— P. 688.

[35] *Peter Wust.* Gesammelte Werke.— Münster, 1966.— T. 6.— P. 35.

[36] *Karl Marx, Friedrich Engels.* Werke.— Berlin, 1964.— T. 25.— P. 828.

[37] *Peter Wust.* Werke.— T. 3—1.— P. 79—82.

[38] *G. V. Plechanov.* Op. cit.— T. 2.— P. 654.

[39] Plg. *G. V. Plechanov.* Op. cit.— P. 654—655.

[40] *Gabriel Marcel* // Journal métaphysique.— P. 119.

[41] *Martin Heidegger.* Sein und Zeit.— P. 120.

[42] *Martin Heidegger.*— Op. cit.— P. 128.

[43] *Sören Kierkegaard.* Die Krankheit zum Tode // Werke.— Düsseldorf, 1954.— P. 24—25.— P. 62—64.

[44] *F. M. Dostojevskij.* Sobranije sočinenij.— Moskva, 1957.— T. 5. — P. 284.

[45] *W. I. Lenin.* Ausgewählte Werke.— Stuttgart, 1952.— T. 1.— P. 64—65.

[46] *Roger Garaudy.* La Liberté.— Paris, 1955.— P. 143.

[47] *S. A. Levickij.* Tragedija svobody.— Frankfurt / M., 1958.— P. 29.

[48] *Nikolaj Berdiajew*. Die Philosophie des freien Geistes.— P. 143.

[49] *S. A. Levickij*. Op. cit.— P. 34.

[50] *Sören Kierkegaard*. Die Tagebücher.— Düsseldorf, 1962.— T. 1. — P. 105.

[51] *Karl Jaspers*. Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung.— München, 1963.— P. 283.

[52] *Karl Jaspers*. Op. cit.— P. 498.

[53] *Max Scheler*. Schriften aus dem Nachlass // Werke.— T. 10.— P. 174.

[54] *Max Scheler*. Späte Schriften // Werke.— Bern, 1976.— T. 9.— P. 120, 141—142.

[55] *Michael Bakunin*. Gott und Staat.— Leipzig, 1919.— P. 26, 29, 30, 53.

[56] Plg. *Michael Bakunin*. Beichte.— Berlin, 1929; *Richard Huch*. Michael Bakunin und die Anarchie.— 1923.

[57] *Nikolai Hartmann*. Ethik.— P. 199.

[58] *Albert Camus*. Der Mythos von Sisyphos: Ein Versuch über das Absurde.— Düsseldorf, 1950.— P. 47, 157.

[59] *Max Scheler*. Vom Ewigen in Menschen // Werke.— Bern, 1954. — T. 5.— P. 56.

[60] Cit. *Fernand van Steenberghen*. Ein verborgener Gott.— Paderborn, 1966.— P. 210.

[61] Ryškiausias blogio pranykimo (vok. Zerdenken) pavyzdys yra ką tik cituota belgų teologo F. van Steenbergheno knyga, kurioj bet koks blogis, išskyrus dorovinį arba nuodėmę, yra sutapatinamas su būtybės reliatyvumu, o tuo pačiu ir sunaikinamas, kadangi visas pasaulis yra reliatyvus; reliatyvi yra ir antgamtė, palyginta su Dievu. F. van Steenbergheno knygos priešingybė yra Josepho Bernharto veikalas „Die unbeweinte Kreatur" (München, 1961), kuriame kančia gamtoje yra pripažįstama kaip tikrovinė: „Joks filosofavimas bei kaltės suvertimas gimtajai nuodėmei čia nieko neišsprendžia" (p. 216),— teigia Bernhartas, tuo nurodydamas į blogio mįslingumą.

[62] Cit. *K. Močulskij, Vladimir Solovjev*. Žiznj i učenije.— Paris, 1951.— P. 59.

[63] *Vladimir Solovjov*. Tri razgovora.— New York, 1954.— P. 19.

[64] Šio ieškojimo vyksmas bei jo padariniai yra plačiai aprašyti tritomiame veikale *Friedrich Billicsich*. Das Problem des Uebels in der Philosophie des Abendlandes.— Wien, 1955—1959.

[65] *F. M. Dostojevskij*. Sobranije sočinenij.— Moskva, 1957.— T. 7. — P. 641.

[66] Plg. *Charles Journet*. Vom Geheimnis des Uebels.— Essen, 1963. — P. 44.

[67] Plg. *Carles Journet*. Op. cit.— P. 44—50.

[68] *Hermann Krings*. Fragen und Aufbau der Ontologie.— P. 237, 245.

[69] Įprastinis šios laiško romėnams vietos vertimas „sutvėrimas juk buvo pavergtas tuštybei" (arkiv. J. Skvireckas) ar „kūrinija buvo pajungta tuščioms pastangoms" (kun. Č. Kavaliauskas) yra visiškai beprasmis, kadangi nežinia, ką čia reiškia žodžiai „tuštybė" arba „tuš-

čios pastangos". Iš tikro gi žodis „vanitas" reiškia ne tik tuštybę, didžiavimąsi, gyrimąsi, bet ir melą bei apgaulę; „vanitudo" — melaginga kalba arba apkalba, „vanidicus" — melagis, „vana criminatio" — melagingas kaltinimas ir t. t. Kūrinija yra pajungta melui bei apgaulei kaip tik tuo, kad ji — be savo valios („non volens") — turi savo priešingybių, suręstų pagal jų pačių instinktus, tačiau jų pačių pražūčiai, vadinasi, suręstų melagingai arba apgaulingai.

[70] *Vladimir Solovjev*. Duchovnyje osnovy žizni // Sobranije sočinenij.— Peterburg, 1903.— T. 3.— P. 214—215.

[71] *Nikolaj Berdjaev*. Košmar zlogo dobra // Putj.— 1926.— Nr. 4. — P. 100.

[72] *Gabriel Marcel* // Journal métaphysique.— P. 65.

[73] Plg. *Friedrich Heiler*. Erscheinungsformen und Wesen der Religion.— Stuttgart, 1961.— P. 458—459.

[74] II Vatikano susirinkimo dokumentai.— Boston, 1967.— T. 1.— P. 197.

[75] Plg. *Romano Guardini*. Freiheit, Gnade, Schicksal: Zur Deutung des Daseins.— München, 1956.— P. 210—212.

[76] *Romano Guardini*. Op. cit.— P. 269, 272—273.

[77] Tokio suformalinimo pavyzdys gali būti Alberto Esserio knyga „Das Phänomen Reue" (Köln, 1963), kurioje autorius kalba apie „kaltės būklę" arba „kaltės kaip kaltės išnirimą dienos švieson", vadinasi, žmogaus sąmonėn, ir šią būklę apibrėžia: „Kaltės būklė yra kaltės atsiskleidimas man, bet ne per mane" (p. 55). Tai reiškia: po kurio laiko man paaiškėja, esą kadaise įvykdytas mano veiksmas yra buvęs kaltas, ir jis dabar ima slėgti mano pečius (plg. p. 55). Tai primena graikų tragedijas, o tuo pačiu ir likimo idėją. Todėl visa apgailos (Reue) sklaida šioje knygoje pakimba ore, kadangi kaltas esu arba dabar, arba niekad nebuvau kaltas. Nesuvoktai ar nesuvokiama blogybė nėra kaltė, ir vėlesnis jos kaip blogybės suvokimas nepaverčia jos kalte. Jis gali man tik priminti, kad esu kam nors ką nors skolingas, vadinasi, kaltas, jau perkeltine šio žodžio prasme. Neturėdami skirtinio žodžio skolai nusakyti, vokiečių mąstytojai ir painiojasi tarp kaltės ir skolos.

[78] *Martin Heidegger*. Sein und Zeit.— P. 281—286.

[79] *Karl Jaspers*. Philosophie.— Berlin, 1948.— P. 506, 508.

[80] *Albert Esser*. Das Phänomen Reue.— P. 66.

[81] *Max Scheler*. Vom Ewigen im Menschen.— P. 48—49.

[82] *Max Scheler*. Op. cit.— P. 49.

[83] Plg. *Bernhard Welte*. Heilsverständnis.— Freiburg / Br., 1966.— P. 144—145; *Emil Brunner*. Der Mensch im Widerspruch.— Zürich, 1965.— P. 137.

[84] *F. M. Dostojevskij*. Sobranije sočinenij.— T. 5.— P. 239.

[85] *Vladimir Solovjev*. Op. cit.— T. 3.— P. 210.

[86] Plg. *Martin Heidegger*. Ueber den Humanismus.— Frankfurt / M., 1949.— P. 29.

[87] *Sören Kierkegaard*. Krankheit zum Tode.— P. 24—25; plg. p. 62.

[88] *Emil Brunner*. Offenbarung und Vernunft.— Zürich, 1961.— P. 37, 66—67.

[89] Plg. *Martin Heidegger*. Sein und Zeit.— P. 117—121.

[90] *Max Scheler*. Formalismus in der Ethik und die materielle Wertethik.— P. 500.— Išnaša 1.

[91] *Karl Jaspers*. Philosophie.— P. 507.

[92] *Bernhard Welte*. Heilsverständnis.— P. 146—147.

[93] Plg. *Max Scheler*. Formalismus in der Ethik....— P. 499, 501, 502.

[94] *N. Berdiajew*. Die Weltanschauung Dostojewskijs.— München, 1925.— P. 179.

[95] II Vatikano susirinkimo dokumentai.— T. 1.— P. 183.

[96] *Blaise Pascal*. Pensées sur la Religion // Ed. *Z. Tourneur*.— Paris, 1938.— Nr. 249.

[97] *Henri Bouillard*. Logik des Glaubens.— Freiburg / Br., 1966.— P. 20.

[98] *Henri Bouillard*. Op. cit.— P. 20—21.

[99] *Blaise Pascal*. Pensées sur la Religion.— Nr. 243.

[100] Tokios „kristologijos iš apačios" bandymas yra Ladislaus Boros knyga „Der anwesende Gott" (Olten, 1961), kurioje autorius, „apmąstydamas filosofiškai Jėzaus kaip žmogaus egzistenciją", stengiasi atskleisti, kad „visi keliai Jėzaus linkui baigiasi Nesuvokiamybe" (p. 8—9). Tačiau ar nesuvokiamybė jau tuo pačiu yra Dievas? Dievas yra Nesuvokiamybė, tačiau ne atvirkščiai. Čia tad ir slypi knygos nesėkmė.

ORA ET LABORA

Įvado vietoje

[1] Plg. Katalikų kalendorius žinynas.— Kaunas—Vilnius, 1986.— P. 114.

[2] Lietuvos ganytojų žodis tikintiesiems.— 1985.— Lapkr. 11; cit. „Krivulė".— 1986.— Nr. 1.— P. 3.

[3] Katalikų kalendorius žinynas.— P. 114.

[4] Krivulė.— P. 5.

[5] Die Regel des *hl. Benedikts // Bibliothek der* Kirchenväter.— Kempten, 1914.— T. 20.— P. 287, 297—298.

[6] *Juan Donoso Cortés*. Obras completas.— Madrid, 1946.— T. 2. — P. 201.

Pirmas skyrius

KRIKŠČIONYBĖS KELIAS Į TAUTĄ

[1] *Jean Daniélou*. Vom Heil der Völker.— Frankfurt / M., 1952.— P. 9, 10, 7.

[2] *Vytautas Vardys*. Katalikiškoji rezistencija ir tautos likimas.— Aidai.— 1978.— Nr. 8.— P. 362.

[3] Plg. *Matthias Vereno*. Menschheitsüberlieferung und Heilsgeschichte.— Salzburg, 1960.— P. 188—189.

[4] *Stasys Šalkauskis*. Ateitininkų ideologija.— Putnam, 1945.— P. 46; plg. *Stasys Šalkauskis*. Kultūrinio lietuvių tautos apsiginklavimo problema ir katalicizmas / LK Mokslo Akademijos darbai 1939 m.— Kaunas, 1940.— P. 13—26 (perspausdinta Romoje 1972 m.).

[5] *Jean Daniélou*. Op. cit.— P. 17.

[6] Plg. *Jacques-Albert Cuttat*. Fait boudique et fait chrétien // L'Homme devant Dieu.— Paris, 1963.— T. 3.— P. 15—41.

[7] Plg. *Henri de Lubac*. Aspects du Boudhisme.— Paris, 1950.

[8] *Jean Daniélou*. Le Mystère de l'Histoire.— Paris, 1951.— P. 113, 109, 116.

[9] *Jean Daniélou*. Vom Heil der Völker.— P. 85.

[10] *Jean Daniélou*. Op. cit.— P. 75.

[11] *Jean Daniélou*. Le Mystère de l'Histoire.— P. 41; plg. *Herbert Butterfield*. Christentum und Geschichte.— Stuttgart, 1952.

[12] *Jean Daniélou*. Op. cit.— P. 42.

[13] *Jean Daniélou.* Le Mystere de l'Histoire.— P. 45.
[14] *Jean Daniélou.* Op. cit.— P. 42.
[15] Plg. *Rudolf Lange.* Theologie der Heimat.— Salzburg, 1965. — P. 219—235.
[16] Plg. *Antanas Maceina.* Bažnyčia ir pasaulis.— Chicago, 1970.— P. 91—123.
[17] *Jean Daniélou.* Op. cit.— P. 45, 47.
[18] Cit. *Rudolf Hernegger.* Macht ohne Auftrag: Die Entstehung der Staats- und Volkskirche.— Freiburg i. Br., 1963.— P. 374.
[19] *Zenonas Ivinskis.* Lietuvos istorija.— Roma, 1978.— P. 291—292.
[20] *Zenonas Ivinskis.* Op. cit.— P. 288.
[21] Plg. *Rudolf Lange.* Theologie der Heimat.— P. 201—210.
[22] *Rudolf Hernegger.* Op. cit.— P. 341.
[23] *Zenonas Ivinskis.* Op. cit.— P. 290.
[24] Plg. *Zenonas Ivinskis.* Op. cit.— P. 229, 267, 292.
[25] *Juozas Girnius.* Krikščionybės ir ateizmo grumtynės mūsų tautoje // Aidai.— 1986.— Nr. 1.— P. 3.
[26] *Jean Daniélou.* Le Mystère de l'Histoire.— P. 40.
[27] *Jean Daniélou.* Vom Heil der Völker.— P. 114.
[28] Plg. *Alfons Jochum.* Donner im Fernen Osten.— Wien, 1984. — P. 64, 115—116.
[29] *Juan Donoso Cortés.* Obras completas.— T. 2.— P. 27.
[30] Plg. Kijevo metropolito Ilariono panegiriką (ca 1050 m.) kunigaikščiui Vladimirui: *Ludolf Müller.* Des Metropoliten Lobrade auf Vladimir den Heiligen.— Wiesbaden, 1962 (tekstas originalo kalba ir paaiškinimai).
[31] Platoką šios idėjos apžvalgą paskelbė ukrainiečiai rinkiniu, paruoštu *I. Mirčiuko.* Teorija tretjego Rimu (ukrainiečių, vokiečių ir anglų kalbomis).— Münchenas, 1951—1952.— 8 sąsiuviniai.
[32] *Vladimir Soloviev.* La Russie et l'Eglise universelle.— Paris, 1889; cit. Deutsche Gesamtausgabe der Werke von Wl. Solowjew.— Freiburg i Br.— T. 3.— P. 195, 198, 182.
[33] *Bronislovas Chlebovskis.* Lenkų literatūra 1798—1905.— Kaunas, 1926.— P. 215, 151.
[34] Cit. La Documentation catholique.— Vasario mėn.— Nr. 4.— P. 115, 117.
[35] *Zenonas Ivinskis.* Op. cit.— P. 291—292.
[36] *Vytautas Vardys.* Katalikiškoji rezistencija...— P. 362—363.
[37] *Jean Daniélou.* Die liturgische Bewegung seit dem Konzil // Internationale kath. Zeitschrift.— 1974.— Nr. 1.— P. 7.

Antras skyrius

EVANGELIJA IR KULTŪRA

[1] *S. Augustinus.* Retractationes 1, 3, 4; plg. Confessiones IV, 16.
[2] *Vasilij Rozanov.* Das dunkle Gesicht: Metaphysik des Christentums; cit. Russische Religionsphilosophen: Dokumente // Hrsg. von *N. von Bubnoff.*— Heidelberg, 1956.— P. 145, 155.

[3] Laiškas Diogenetui (Prós Diógneton), cit. Bibliothek der Kirchenväter.— Kempten, 1919.— T. 1.— P. 165—166.

[4] Die Apologie Aristides von Athen // Bibliothek der Kirchenväter.— Kempten, 1913.— T. 1.— P. 54.

[5] *Nikolaj Berdiajew.* Die Philosophie des freien Geistes.— Tübingen, 1930.— P. 268.

[6] *Uta Ranke-Heinemann.* Das frühe Mönchtum.— Essen, 1964.— P. 114.

[7] *Stylanos Harkianakis.* Mönchtum und Spiritualität // Internationale kat. Zeitschrift.— 1974.— Nr. 4.— P. 331.

[8] *Romano Guardini.* Drei Schriftenauslegungen.— Würzburg, 1949. — P. 38.

[9] Cit. „L'Osservatore Romano" (vok. laida).— 1986.— Nr. 8.— P. 13.

[10] *Karl Marx.* Die Frühschriften.— Stuttgart, 1955.— P. 208.

[11] *Pop. Pijus XI.* Encikl. *„Divini ilius Magistri".— 1929.—* Gegužės 31.— Nr. 6.

[12] *Jean Décarreaux.* Les Moines et la Civilisation en Occident.— Paris, 1962.— P. 11.

[13] *Jean Leclercq OSB.* Wissenschaft und Gottverlangen: Zur Mönchstheologie des Mittelalters.— Düsseldorf, 1963.— P. 13, 28, 56, 271—272, 277, 279.

[14] II Vatikano susirinkimo dokumentai / Vertė *prel. V. Balčiūnas* ir *A. Tamošaitis SJ.*— Boston, 1967—1969.— T. 1.— P. 203; cituojant tekste, pažymima tomas ir puslapis.

[15] Instruktion der Kongregation für die Glaubenslehre über die christliche Freiheit und die Befreiung.— 1986.— Kovo 22.— Nr. 93 (cit. oficialus vok. vertimas).

[16] *Vasilij Rozanov.* Das dunkle Antlitz.— P. 148.

[17] Die Regel des hl. Benedikts.— P. 259—265 (regulos sk. VII).

[18] Sancti Augustini sermones / Ed. *G. Morin.*— Roma, 1930.— P. 544—49.

Trečias skyrius

KRIKŠČIONIŠKOJI MALDA

[1] *Fons D'Hoog.* Beten in einer säkularisierten Welt // Concilium. — 1962.— Nr. 11.— P. 667.— Hans Urs von Balthasaras net drįsta šitaip apibūdinti dabarties nuotaiką maldos atžvilgiu: „Joks protingas žmogus šiandien nebesimeldžia; susitelkimo (Kontemplation) tarpsnis yra praėjęs; dabar vyrauja veikla". Wer ist ein Christ? — Einsiedeln, 1965.— P. 12.

[2] *F. M. Dostojevskij.* Sobranije sočinenij.— Moskva, 1958.— T. 10. — P. 106.

[3] Plg. *Fons D'Hoog.* Op. cit.— P. 670.

[4] *Mark Gibbert.* Beten in einer Zeit des Zweifels // Concilium.— 1970.— Nr. 2.— P. 79—80.

[5] Plg. *Christian Duquoc.* Säkularisiertes Beten // Concilium.— 1969.— Nr. 11.— P. 722—726.

[6] Plg. *Friedrich Heiler.* Erscheinungen und Wesen der Religion.— Stuttgart, 1961.— P. 306—332.

[7] *Friedrich Heiler.* Das Gebet in der Problematik des modernen Menschen // Interpretation der Welt (Festschrift für Romano Guardini).— Würzburg, 1965.— P. 230.

[8] *Friedrich Heiler.* Das Gebet.— München, 1920.— P. 1—2.

[9] *Friedrich Heiler.* Op. cit.— P. VII.

[10] Plg. Un moine de l'Eglise d'Orient: La prière de Jésus.— Chevetogne, 1959; *Mathias Dietz.* Kleine Philokalie.— Zürich, 1956.

[11] *Jan Peters.* Die Vielgestaltigkeit des Gebetes // Concilium.— 1970.— Nr. 2.— P. 86.

[12] *Vytautas Balčiūnas.* La Vocation universelle à la perfection chrétienne selon St. François de Sales.— Annecy, 1954.— P. 14.

[13] Plg. *Max Scheler.* Vom Ewigen im Menschen // Werke.— Bern, 1954.— T. 5.— P. 151—154.

[14] Tiesos masto stoka psichologijoje kaip tik ir teikia M. Buberiui pagrindo kritikuoti C. C. Jungo simbolių bei archetipų teoriją. Si teorija, pasak Buberio, peržengianti savo kompetenciją skelbdama, esą „visa, kas sakoma apie Dievą, yra žmogiškosios ištaros, tai yra psichinės"; Dievas esąs „psichinė žmogaus funkcija" (Jung). Si teorija laikanti save tradicinės sampratos priešingybe, kuriai religija esanti „gyvas santykis su sielos įvykiais (Vorgänge), nepriklausomais nuo sąmonės, o vykstančiais anapus šiosios, būtent sielos gelmių tamsoje" (Jung). M. Buberis yra savo kritiką išdėstęs knygoje „Gottesfinsternis" (Zürich, 1953, p. 94—114; 157—162).— Nesigalynėdamas nei su Jungu, nei su Buberiu, šios studijos autorius norėtų tik kelti klausimą: „įvykių", nepriklausomų nuo sąmonės ir vykstančių sielos gelmių tamsoje, iš kur mes žinome, kad jų *esama*? Kieno ir kokia sąmonė tokius įvykius tada pažįsta? Jei Dievas yra „pasąmonės funkcija", kokiu būdu jis atsiduria sąmonės plotmėje? Ar kalbėti apie pasąmonę nereiškia ją sunaikinti sąmonės šviesa, kadangi *kalbėti* galima tik sąmoningai? Kas gi yra ana „sąmoninga pasąmonė"? Jei žinau ir aprašau tai, kas vyksta mano ar kito pasąmonėje, kodėl vadinti tai „sielos gelmių tamsa"? Tamsos juk aprašyti neįmanoma, *neiškėlus jos į šviesą.*

[15] Plg. *Antanas Maceina.* Filosofijos kilmė ir prasmė.— Roma, 1978.— P. 259—263; Religijos filosofija.— Putnam, 1976.— P. 177—199.

[16] *Bernhard Welte.* Religionsphilosophie.— Freiburg i. Br., 1978. — P. 204.

[17] Plg. *Antanas Maceina.* Filosofijos kilmė ir prasmė.— P. 271—272.

[18] *Immanuel Kant.* Kleine Aufsätze // Werke.— Berlin, 1913.— T. 4.— P. 526.

[19] *Fons D'Hoogh.* Op. cit.— P. 667.

[20] *Vladimir Solovjev.* Tri razgovora.— New York, 1954.— P. 20.

[21] *Emil Brunner.* Offenbarung und Vernunft.— Zürich, 1961.— P. 458.

[22] *Max Scheler*. Absolutsphäre und Realsetzung der Gottesidee // Werke.— Bern, 1957.— T. 10.— P. 236.

[23] *Friedrich Heiler*. Das Gebet in der Problematik des modernen Menschen.— P. 236.

[24] *Friedrich Heiler*. Das Gebet.— P. 140.

[25] *Serge Boulgakoff*. L'Orthodoxie.— Paris, 1932.— P. 206—208.

[26] Plg. *Max Scheler*. Vom Ewigen im Menschen.— P. 235—236.

[27] Plg. *Friedrich Heiler*. Op. cit.— P. 217—218.— Tos pačios pažiūros, kad mąstymas, „kuriam mes visi turime daug pagarbos, nėra malda", yra ir *kun. Vyt. Bagdanavičius MIC*. „Kodėl *tai nėra malda?* — klausia jis.— Todėl, kad šiose pratybose nėra realaus kontakto su Dievu... Maldos esmę sudaro ne pratybos, bet santykis tarp realaus manęs ir asmeniško Dievo" (Aidai.— 1980.— Nr. 5.— P. 283—284).

[28] *Heinrich Demoulin*. Welt und Selbst in der östlichen Meditation; Interpretation der Welt (Festschrift für Romano *Guardini*).— Würzburg, 1965.— P. 478.

[29] Citatos šaltinio nuorodos originale nėra.— *Red.*

[30] *Gerhard Sauter*. Reden von Gott im Gebet // Gott nennen. Phänomenologische Zugänge.— Freiburg i. Br., 1981.— P. 219.

[31] Plg. *Gabriel Marcel*. Der Mensch als Problem.— Frankfurt a. M., 1956.— P. 73.

[32] *Emil Brunner*. Der Mensch im Widerspruch.— Zürich, 1965.— P. 173.

[33] *Johannes Hessen*. Die Wertedes Heiligen.— Regensburg, 1938. — P. 150.

[34] *Max Scheler*. Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre // Werke.— Bern, 1969.— T. 6.— P. 196.— Net ir pastarąjį savo gyvenimo tarpsnį, kai M. Scheleris suliejo Dievą su žmogumi, padarydamas jį „Dievo tapsmo vieta", o religiją „teologiniu vyksmu",— net ir šiuo metu Scheleris laikė garbinimą kaip nepraeinantį žmogiškojo būvio pradą: „Garbinimas lieka; dingsta tik malda kaip *prašymas*", *nes esant žmogui Dievo tapsmu*, stinga to, kurį būtų galima ko nors prašyti; tačiau nestinga to, prieš kurį pulčiau ant kelių, nes tai jis tampa manyje savimi pačiu. Tai, be abejo, hegeliškoji mintis. Tačiau ir Hegelis garbinimo neneigė (plg. *Max Scheler*. Schriften aus dem Nachlass // Werke.— Bern, 1979.— T. 11.— P. 217).

[35] Plg. *Friedrich Heiler*. Erscheinungen und Wesen der Religion.— Stuttgart, 1961.— P. 321—322.

[36] *Romano Guardini*. Vom Geist der Liturgie.— Freiburg i. Br., 1961.— P. 109.

[37] Papst Johannes-Paulus II in Deutschland // Verlautbarungen des Apostolischen Stuhles.— Offizielle Ausgabe: Bonn, 1980.— Nr. 25. — P. 188.

[38] *Alois Halder*. Kunst und Kult.— Freiburg i. Br., 1964.— P. 47.

[39] Plg. *kun. A. Sabaliauskas*. Tūkstančio paslapčių šalyje.— Kaunas, 1939.— P. 86—88.

[40] Plg. *Henri Brémond*. Prière et Poésie.— Paris, 1926.

[41] Papst Johannes-Paulus II...— Op. cit.— P. 184.— Plg. *Hans Urs von Balthasar*: „Gražiausius savo veikalus Vakarų pasaulis pagimdė

ir išugdė religijos dvasia. Tai galioja ir klasikiniams senovės veikalams, kurie visi yra kilę iš dievybės garbinimo" (Wer ist ein Christ? — Einsiedeln, 1965.— P. 18).

[42] *Joseph Kardinal Ratzinger.* Zur Lage des Glaubens: Ein Gespräch mit Messori Vittorio.— München, 1985.— P. 134, 135.

[43] Plg. *Antanas Maceina.* Dievas ir laisvė.— Chicago, 1985.— P. 14—37.

[44] *Gabriel Marcel* // Journal métaphysique.— Paris, 1927.— P. 259.

[45] *Gabriel Marcel.* Homo viator.— Paris, 1944.— P. 68.

[46] *Gabriel Marcel* // Journal métaphysique.— P. 258.

[47] *Jean Daniélou.* Le Mystère de l'Histoire.— Paris, 1943.— P. 331—332.

[48] *Jean Daniélou.* Op. cit.— P. 341; plg. p. 337—340.

[49] *Friedrich Heiler.* Das Gebet.— P. 45; plg. p. 389.

[50] *Friedrich Heiler.* Op. cit.— P. 96.

[51] Plg. *Friedrich Heiler,* t. p.

[52] *Friedrich Heiler.* Op. cit.— P. 46.

[53] *Gabriel Marcel* // Journal métaphysique.— P. 230.

[54] *F. M. Dostojevskij.* Sobranije sočinenij.— Moskva, 1959.— T. 10.— P. 106.

[55] Plačiau apie tai autorius yra rašęs „Saulės giesmėje" (Brooklyn, 1954.— P. 393—420).

[56] Plg. *Friedrich Heiler.* Das Gebet.— P. 53.

[57] *Romano Guardini.* Vom Geist der Liturgie.— P. 45.

[58] Plg. *Friedrich Heiler.* Das Gebet.— P. 422.

[59] *Yves M. J. Congar.* Das Mysterium des Tempels.— Salzburg, 1960.— P. 234.

[60] *Yves M. J. Congar.* Op. cit.— P. 14.

[61] Plg. Handbuch der Kirchengeschichte / Hrsg. von *Hubert Jedin.* — Freiburg i. Br., 1962.— T. 1.— P. 325—327.

[62] *L. Uspensky.* Essai sur la Théologie de l'Icone dans l'Eglise orthodoxe.— Paris, 1960.— P. 24.

[63] *L. Uspensky.*— Op. cit.— P. 33.

Ketvirtas skyrius

VIENUOLINIO GYVENIMO PRASMĖ

[1] *Michel van Parys.* Crise du Monachisme? // Irenikon.— 1973. — T. 46.— P. 345.

[2] *Yves M. J. Congar.* Jalon pour une Théologie du Laicat.— Paris, 1953.— P. 266.

[3] Plg. *H. Grundmann.* Religiöse Bewegungen im Mittelalter.— Darmstadt, 1966.

[4] II Vatikano susirinkimo dokumentai / Vertė prel. *V. Balčiūnas* ir *A. Tamošaitis SJ.*— Boston, 1967.— T. 1.— P. 76—77.

[5] Plg. *Ivan Kologrivof.* Essai su la Sainteté en Russie.— Bruges, 1953.— P. 80.

[6] *Starez Siluan.* Mönch vom heiligen Berg Athos.— Düsseldorf, 1959.— P. 311.

[7] *Paul Simon.* Das Menschliche in der Kirche Christi.— Freiburg i. Br., 1963.— P. 167.

[8] *Yves M. J. Congar.* Jalon pour une Théologie du Laicat.— P. 255.

[9] Plg. Karl Rahner im Gespräch / Hrg. von *Paul Imhof* und *Hubert Biallowons.*— München, 1982—1983.— T. 2.— P. 146—153.

[10] Plg. *Garcia M. Colombas.* Paradis et vie angélique.— Paris, 1961.

[11] *Oscar Cullmann.* Christus und die Zeit.— Zürich, 1948.— P. 186—187.

[12] Gerą šio klausimo bibliografiją pateikia *Oscar Cullmann* knygoje „Heil als Geschichte".— Tübingen, 1965.— P. 10—46.

[13] *Oscar Cullmann.* Christus und die Zeit.— P. 188.

[14] Plg. *Jean Décarreau.* Les Moins et la Civilisation en Occident. — Paris, 1962.

[15] Cit. *Julius Tyciak.* Oestliches Christentum.— Warendorf.— W., 1947.— P. 65.

[16] Wort und Mysterium: Der Briefwechsel zwischen den Tübinger Theologen und dem Patriarchen von Konstantinopel 1573—1581.— Witten — R., 1958.— P. 119.

[17] *Johannes Meyendorf.* Die orthodoxe Kirche gestern und heute. — Salzburg, 1963.— P. 92.

[18] *Franz Mussner.* Schöpfung in Christus // Mysterium salutis. — Einsiedeln, 1967.— T. 2.— P. 461.

[19] Plg. *Adolf Darlap.* Fundamentale Theologie der Heilsgeschichte // Mysterium salutis.— Einsiedeln, 1967.— T. 2.— P. 118.

[20] *Sergij Bulgakov.* Nevesta Agnca.— Paris, 1945.— P. 375—376.

[21] *Yves M. J. Congar.* Pour une Théologie du Laicat.— P. 86.

[22] *Garcia M. Colombas.* Op. cit.— P. 245.

[23] Plačiau apie tai plg. *Antanas Maceina.* Krikščionis pasaulyje. — Boston, 1974.— P. 204—219 (skyr. „Kultūra kaip eschatologinis ženklas").

[24] *Yves M. J. Congar.* Op. cit.— P. 96; plg. *Karl Rahner.* Schriften zur Theologie.— Köln, 1968.— T. 4.— P. 401—408.

[25] *Claude Geffre.* Die Zukunft des Ordenslebens in der Stunde der Säkularisation // Concilium.— 1969.— Nr. 11.—P. 687.

[26] *Jean Leclercq.* Wissenschaft und Gottverlangen.— P. 19.

[27] *Claude Geffre.* Op. cit.— P. 687.

[28] *Claude Geffre.* Op. cit.— P. 691.

SUDARYTOJO PASTABOS

Didžiausią A. Maceinos filosofinės kūrybos dalį sudaro darbai, kuriuose svarstomi religiniai būties klausimai. Jiems skirta net keletas stambių studijų ciklų, kurie paskelbti A. Maceinos „Raštų" III—V tomuose. Tačiau tai buvo arba literatūros kūrinių religinės interpretacijos, arba religinio gyvenimo bei religinės praktikos aktualijų apmąstymai.

Šiame „Raštų" tome spausdinami teoriniai religijos filosofijos darbai, kuriuos sudėdami į vieną vietą siekėme išryškinti A. Maceinos religinės filosofijos sistemą ir jos specifiką, nusakytą veikale „Religijos filosofija". Ji konstruojama pagal „veiksmo ir atoveiksmio" principą — *Dievo slinktis (veiksmas) žmogaus link* ir *žmogaus slinktis (atoveiksmis) Dievo link*. Religijos Dievo slinkčiai žmogaus link ir skirta „Religijos filosofijos" I dalis (išleista 1976 m. Putname; antras fotografuotinis leidimas išleistas Vilniuje 1990 m.). Antroji jos dalis turėjo būti skirta žmogaus slinkčiai Dievop, tačiau A. Maceina neįgyvendino savo sumanymo. Iš dalies šios problemos analizę kompensuoja studija „Dievas ir laisvė" (išleista 1985 m. Čikagoje). O trečiasis veikalas „Ora et labora" (išleistas 1987 m. Perudžijoje) skirtas *kulto filosofijai*, kuri tarsi ir užbaigia A. Maceinos religijos filosofijos sistemą, parodydama žmogaus apsisprendimą religijos Dievo atžvilgiu. Tuo kaip tik realizuojama ir suaktualinama religija bei įprasminama žmogaus būtis.

Kaip ir kituose „Raštų" tomuose, A. Maceinos darbų kalba neredaguota — tik ištaisytos korektūros klaidos, sudabartinta rašyba ir skyryba, suvienodinta tikrinių vardų rašyba bei įvairios nuorodos. Visų tome spausdinamų veikalų bibliografinės išnašos pateiktos tomo pabaigoje ir suredaguotos pagal dabar Lietuvoje vartojamą bibliografinių nuorodų standartą.

LOTYNIŠKŲ POSAKIŲ BEI ŽODŽIŲ ŽODYNĖLIS

Accidens — atsitiktinumas

Causa efficiens — paskata, motyvas
Causa finalis — galutinė priežastis
Civitas Dei — Dievo valstybė
Civitas diaboli — velnio valstybė
Cor inquietum — nerami širdis

Deficere ab essentia et ad id tendere, ut non sit — nutolti nuo būties ir linkti į tai, kad nebūtų
Deus sive natura — Dievas arba gamta
Dominus pro me perficiet coepta — Dievas pagal mane padarė pradžią

Ens a se — būtis savaime
Ens rationis — protu suvokiamai būtis
Ex motu, ex ratione causae sufficientis, ex possibili et necessario — iš judėjimo, iš veikiančiųjų priežasčių dėsningumo, iš galimybės ir būtinybės
Et si Deus non daretur — jeigu Dievo nebūtų

Fiat — tebūnie!

Habitudo vel respectus ad aliquid — santykis kaip polinkis kitam
Hic et nunc — čia ir dabar

In concreto — konkrečiai, iš tikrųjų

Memento mori — atsimink, kad mirsi
Mysterium iniquitatis — netiesos paslaptis
Mysterium tremendum — baimės paslaptis
Mutatis mutandis — su tam tikrais pakeitimais, pakeitus keistinus dalykus

Natura naturans — kurianti gamta
Natura naturata — sukurta gamta
Natura prius — pirmiau gamta

Omnia ad majorem Dei gloriam — viskas didesnei Dievo garbei

Summum bonum — aukščiausiasis gėris
Sum, sursum — esu; aukštyn, į viršų

VARDŲ RODYKLĖ

TURINYS

RELIGIJOS FILOSOFIJA

DIEVAS IR LAISVĖ

ORA ET LABORA

Serija „Iš Lietuvos filosofijos palikimo"
Antanas M a c e i n a
RAŠTAI, t. 7
Religijos filosofija
Sudarė *Antanas Rybelis*

Redaktorė *Rima Dulkinienė*
Dailininkas *Sigitas Šniras*
Meninis redaktorius *Romas Dubonis*
Techninė redaktorė *Danutė Navickienė*
Korektorės: *Marijona Rėzienė, Irena Cupalienė*

SL 255. 1994 10 03. 30,94 apsk. leidyb. l. Tiražas 2000 egz. Užsakymas 1653.
„Minties" leidykla, Z. Sierakausko 15, 2600 Vilnius. Spaudė valstybinė „Aušros" spaustuvė, Vytauto pr. 23, 3000 Kaunas. Kaina sutartinė

Maceina A.
Ma32 Raštai.— V.: Mintis, 1990.— 512 p.— (Iš Lietuvos filosofijos palikimo; LFP).

T. 7: Religijos filosofija / Sudarė A. Rybelis.— 1994.— 510 p.: portr.— Bibliogr.: p. 474—495.— Vardų r-klė: p. 499—506.— ISBN 5-417-00672-6.

Septintajame „Raštų" tome spausdinami teoriniai A. Maceinos religijos filosofijos veikalai: „Religijos filosofijos" pirma dalis, studija „Dievas ir laisvė" ir „Ora et labora", skirtas kulto filosofijai. Šiais veikalais užbaigiama A. Maceinos religijos filosofijos sistema.

UDK 1